Pascale DOLLFUS

lieu de neige et de genévriers

organisation sociale et religieuse des communautés bouddhistes du Ladakh

Editions du CNRS

CNRS EDITIONS CNRS Éditions

Lieu de neige et de genévriers

Organisation sociale et religieuse des communautés bouddhistes du Ladakh

Pascale Dollfus

DOI : 10.4000/books.editionscnrs.38779
Éditeur : CNRS Éditions
Lieu d'édition : Paris
Année d'édition : 2005
Date de mise en ligne : 8 décembre 2020
Collection : Hors collection
EAN électronique : 9782271128577



Édition imprimée
EAN (Édition imprimée) : 9782271063694
Nombre de pages : 296



Référence électronique
DOLLFUS, Pascale. *Lieu de neige et de genévriers : Organisation sociale et religieuse des communautés bouddhistes du Ladakh.* Nouvelle édition [en ligne]. Paris : CNRS Éditions, 2005 (généré le 28 février 2022). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/editionscnrs/38779>. ISBN : 9782271128577. DOI : https://doi.org/10.4000/books.editionscnrs.38779.

RÉSUMÉS

« Lieu de neige et de genévriers » : Pascale Dollfus a vécu plus de deux ans dans ce village ladakhi au nom poétique situé à 3900 mètres d'altitude. Dans ce livre, elle décrit les sites ainsi que les gestes, les pratiques journalières, et les rites de ces paysans sédentaires bouddhistes qui parlent un dialecte tibétain. Mais au-delà d'une description minutieuse et sensible du quotidien villageois, elle propose une réflexion nouvelle sur les liens de sang et de résidence dans cette partie du monde.
À la lumière de l'histoire de cet ancien royaume indépendant et en le comparant avec le Grand Tibet et les communautés tibétophones du Népal, Pascale Dollfus montre le rôle de la notion de « maison » dans le système de parenté et dans la structure sociale, et dépeint la manière dont le bouddhisme « innerve » la société ladakhi.
Ce « lieu de neige et de genévriers » n'est pas un lieu isolé. Aux confins de l'Inde et du Tibet, il participe à l'histoire des sociétés himalayennes.

PASCALE DOLLFUS

Ethnologue, membre de I'U.P.R. 299, Pacale Dollfus a effectué plusieurs missions au Ladakh, cumulant plus de vingt-six mois de présence. Elle a également fait plusieurs séjours au Népal, au Tibet, et dans le nord du Pakistan, enrichissant ainsi son expérience du terrain himalayen.

SOMMAIRE

Troisième partie. Liens de sang, liens de résidence

Préface

A.W. Macdonald

---

1 En 1943, si je ne me trompe, Luciano Petech qui allait s'imposer plus tard, comme le grand historien européen du Ladakh (en 1939, il avait déjà publié, à Calcutta, *A study of the Chronicles of Ladakh)* se morfondait, interné par les Britanniques, dans un camp de prisonniers politiques, situé au nord du Punjab. Afin de ne pas perdre son temps, il préparait une traduction du célèbre texte historique *deb-ther snon-po*, « Les Annales bleues ». Non loin de lui, permissionnaire du centre régimental des lOth Gurkha Rifles, qui se trouvait alors à Alhilal, dans la Kangra Valley, je suis parti à pied de Manali sur la route qui mène vers le Ladakh. En ces temps-là, les routes étaient moins bonnes qu'aujourd'hui et, faute de temps, j'ai dû rebrousser chemin après avoir atteint Kyelang. C'est de cette période que datent mes premières rencontres avec des gens de culture tibétaine. Ce doit être pour cette raison-là que Pascale Dollfus me demande d'écrire quelques lignes en préface de son livre : car elle connaît infiniment mieux que moi, d'expérience directe, le Ladakh et les Ladakhi. Beaucoup d'années plus tard, j'ai pu accéder à Leh, en partant de Srinagar. Même de nos jours, l'approche du Ladakh par cette route demeure spectaculaire. L'auteur d'un livre à succès, mi-travelogue mi-confessionnel, la décrit ainsi : "The journey itself is a rite of initiation. You pass from the lush valley of Kashmir up the long winding granité sides of the mountains to Zoji-la ; then, at the heart of the Karakorums, you pass again through ring after ring of mountains each more spectacular, tortured, brilliantly coloured than the last ; then finally, when you are half-frightened and exhausted by the raids so much magnificence makes on your wonder, you move, by slow degrees into the plateau of central Ladakh, edged and cradled by the Indus, and from that into the long fertile valley of Leh and its surrounding villages and monasteries. It is an éducation in wilderness, this journey, a progress into a bareness that at the last moment breaks into the flame of wheat-fields and prayer flags..." (A. Harvey, *A Journey in Ladakh*, Londres, Fontana Paperbacks, 1984 : 23). Cependant, le livre de Pascale Dollfus n'est nullement un travelogue. Elle y parle peu d'elle-même. Je crois donc utile d'affirmer qu'après de fortes études rondement menées, et après de longs voyages à pied à travers l'Himâlaya, elle nous a donné ici le premier livre résolument ethnologique sur le Ladakh. Ses recherches, entreprises depuis 1980, sous ma direction, au cours de séjours successifs d'une durée totale de plus

de vingt-six mois, ont donné lieu dans un premier temps, à plusieurs travaux sur la maison et l'organisation de l'espace domestique. Elles ont par ailleurs permis une première approche de la religion et des croyances populaires, mettant en relief la présence d'influences venues de l'ouest (des hautes vallées du Pamir et de l'Hindu-Kush, d'Asie centrale et même d'Iran) et confirmant la co-existence perpétuelle de traditions bouddhiques et non-bouddhiques dans les pratiques et les croyances locales.

2 Le livre que l'on va lire est l'analyse approfondie d'un village ladakhi, situé à quatre-vingt-cinq kilomètres de Leh, capitale de l'ancien royaume et aujourd'hui chef-lieu du district du Ladakh. L'auteur y a séjourné de nombreux mois dans la maison d'un instituteur, l'hiver dans la réserve à viande, l'été sur le toit-terrasse avec les membres de la famille (le maître de maison, sa femme et ses quatre enfants). Partageant le toit familial en l'absence du maître de maison, muté à plusieurs centaines de kilomètres de là, dans les plaines ventées du Chang-thang, c'est en tant que membre et émissaire de la maison qui l'abritait, qu'elle participa à la vie sociale et religieuse du village d'Hémis-shukpa-chan. Travaillant sans informateur privilégié, ni traducteur, c'est au jour le jour, au détour des conversations, qu'elle collecta les informations, qui recoupées avec d'autres histoires, s'étayèrent peu à peu pour former un ensemble cohérent.

3 L'examen de ce village, et la confrontation des matériaux recueillis *in situ* avec les sources bibliographiques pertinentes existant dans le domaine himâlayen et tibétain ont permis à l'auteur de mettre en évidence ce qui fait la particularité de la société ladakhi au sein des autres communautés de langue tibétaine, à savoir : le succès de la politique d'assimilation menée jadis par le pouvoir royal et l'influence dominante du bouddhisme monastique. L'établissement très tôt d'un pouvoir centralisateur, détenteur de la terre et soutenant l'intérêt de certains groupes privilégiés, a favorisé au Ladakh l'éclosion d'une société « à maisons » résultant, pour reprendre les termes de Claude Lévi-Strauss « de la nécessité de donner à l'ordre social un fondement autre que généalogique, d'échapper à la réalité ou au mythe des « liens du sang » au profit de la résidence ».

4 Cet ouvrage me plaît non seulement parce qu'il constitue une bonne monographie de village qui permet de mieux cerner l'identité ladakhi, mais aussi parce qu'il entr'ouvre la porte à une éventuelle sociologie comparative des sociétés himalayennes dans leur ensemble. Depuis 1965, date de la création de la première R.C.P. Népal du C.N.R.S., les études ethnologiques menées en France sur l'Himâlaya ont été centrées sur le Népal. L'un des mérites du livre de Pascale Dollfus sera de nous obliger à re-centrer nos réflexions sur ce vaste et complexe ensemble culturel qui s'étend du Kashmir jusqu'au Yunnan.

AUTEUR

A.W. MACDONALD

Directeur de Recherche C.N.R.S.
Laboratoire d'ethnologie et de Sociologie comparative
Université de Paris X – Nanterre

Résumé

1 **« Lieu de neige et de genévriers » – Essai sur l'organisation sociale et religieuse des communautés bouddhistes du Ladakh**

2 Fruit de vingt-six mois de terrain au Ladakh, région de culture tibétaine située au nord-ouest de la péninsule indienne, ce livre a pour objet l'organisation sociale et religieuse de communautés villageoises bouddhistes vivant essentiellement d'agriculture et d'élevage. La première partie, « Ladakh, passé et présent », est une présentation générale du Ladakh et replace le village choisi comme lieu privilégié d'étude dans son contexte. Le milieu géographique, le mode de vie, l'histoire et l'importance du bouddhisme monastique sont tour à tour étudiés. La seconde partie, « Les mondes imbriqués », est consacrée aux différentes unités sociales (village, maison, communauté de quartier et groupement cultuel d'entraide) auxquelles tout individu appartient. Ces dernières sont cernées à travers les cérémonies collectives qui les authentifient et leur donnent corps, et les divinités tutélaires auxquelles il est rendu hommage. La troisième et dernière partie, « Liens de sang, liens de résidence » tente de voir, à travers une étude à la fois diachronique et synchronique, dans quelle mesure et pour quelles raisons, la société ladakhi se distingue de celle du Tibet et des autres communautés de langue tibétaine. Après avoir présenté et comparé les différentes associations d'entraide présentes au Ladakh et dans le monde tibétain, le domaine de la parenté est abordé. La terminologie, les formes de mariage et la façon dont les Ladakhi conçoivent et jugent les liens de parenté sont alors exposées, et les raisons de l'émergence, au Ladakh, d'une « société à maisons » analysées.

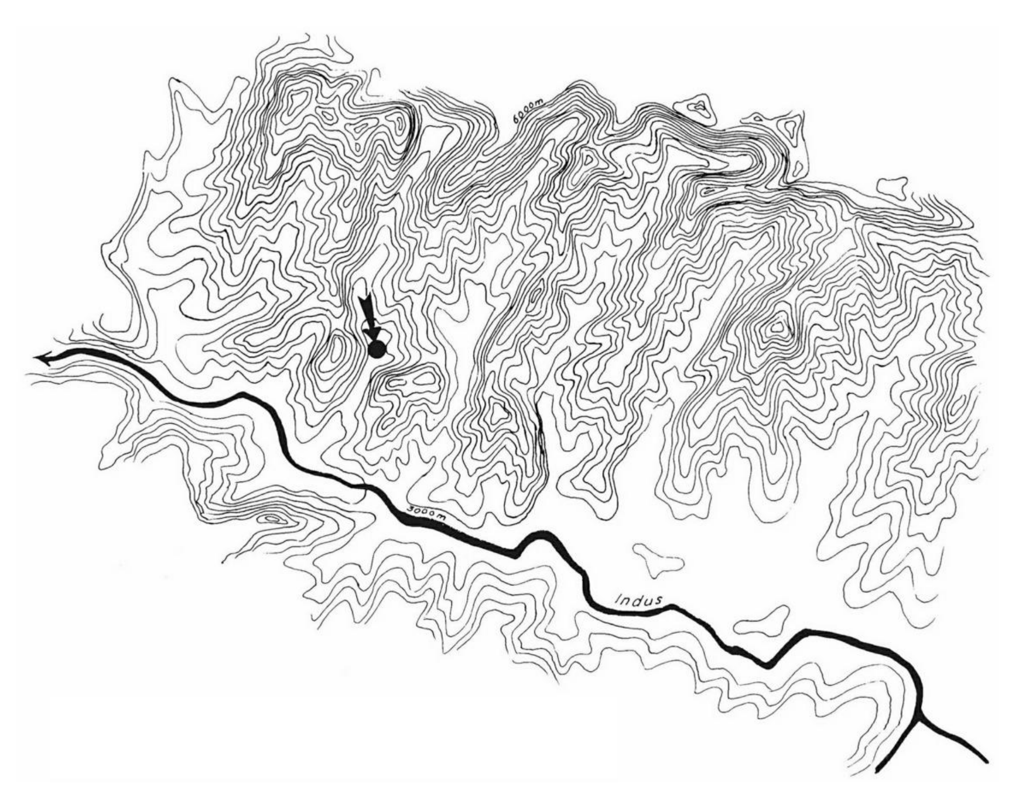
Abstract

1 **« Snow and junipers place »: essay on the social and religions organization of Ladakh Buddhist communities**

2 This book, based on twenty-six months of field-research in Ladakh, is an attempt at a description and analysis of the social and religious organization of a Buddhist village community. Although it is located in North-West India, this région from the linguistic and cultural point of view belongs to the Tibetan area.

3 The first part of the work deals with the general overview of the country and sets the village choosen as a case study in its geographical, historical and religious environment. In the second part are presented the various social units (village, cérémonial group of originally ten houses, household, religious corporation) to which any person belongs. These units are delineated on the one hand through the collective ceremonies that make them alived and on the other hand though the tutelar divinities who are honoured by cultual practices. Based on a synchronic and diachronie study, the third and last part relating to résidence, descent and monastic Buddhism, is an attempt to understand why and to what extent the Buddhist society of Ladakh differs from other societies in Central Tibet or from Tibetan speaking communities of Népal.

Avant-propos



Carte 1. — Situation du village d’Hémis-shukpa-chan dans la callée de l’Indus.

1 Le présent travail sur l’organisation sociale et religieuse des Ladakhi bouddhistes est le résultat de vingt-six mois de terrain (de 1981 à 1986) au Ladakh, région de langue et de culture tibétaine, située au nord-ouest de la péninsule indienne. En choisissant Hémis-shukpa-chan, un village du Bas-Ladakh, comme terrain privilégié d’étude, mon but ne fut pas d’écrire une monographie, mais d’essayer de comprendre, à travers l’analyse approfondie d’un village privilégié, le système de relations qui articule les différents niveaux de la réalité sociale, et d’analyser sous un éclairage nouveau les notions de liens de sang et de liens de résidence dans cette partie du monde.

2 Des premiers missionnaires qui le décrivirent au XVII[e] siècle aux agences de tourisme qui aujourd’hui le « vendent », le Ladakh, royaume indépendant jusqu’en 1846, fut

toujours considéré comme un appendice – occidental – du Tibet. D'où ses surnoms de « petit Tibet » ou « Tibet moyen », « Tibet occidental », « second Tibet » ou « Tibet des abricots ». Or, s'il est vrai que le bouddhisme tibétain, introduit au Ladakh dès la fin du Xème siècle sous l'impulsion de *Rin-čhen bzaṅ-po,* marqua de façon décisive la vie des habitants et continue de la marquer, dans quelle mesure cette « prédominance tibétaine » reconnue par tous, voyageurs, missionnaires, ethnologues, n'a-t-elle pas occulté d'autres influences. En effet, si l'étude de la répartition des traits et des faits culturels comporte un caractère didactique évident, elle est aussi réductrice car elle privilégie pour délimiter des aires culturelles un élément commun aux diverses sociétés tout en occultant leurs différences qui peuvent être tout aussi significatives. C'est pourquoi, il me semble intéressant de comparer les institutions sociales, les croyances et les rites, tels qu'ils se manifestent au Ladakh avec ce qu'il en est, ou en était, non seulement au Tibet et dans les enclaves tibétaines du Népal, mais aussi dans les contreforts montagneux de l'Hindu-Kush et du Pamir, les vallées du Karakorum ou même dans la Chine ancienne.

3 Je tiens à remercier ici tous ceux qui ont rendu possible ce travail, et en premier lieu, T.T. Namgyal, sa femme et ses enfants, pour leur exceptionnelle hospitalité et leur grande compréhension à mon égard.

4 Je remercie collectivement tous les Ladakhi qui m'ont adopté chez eux et ont accepté de répondre à mes questions et plus particulièrement Gelong Thubsdan Paldan, membre du « Cultural Academy » de Leh.

5 Je remercie aussi Alexander W. Macdonald et Philippe Sagant pour avoir inspiré et guidé ce travail, ainsi que tous ceux, qui à un moment ou à un autre m'ont assurée de leur concours : Véronique Bouillier, Luce Boulnois, Claire Dollfus, Samten Karmay, Marie Dominique Mouton, Gérard Toffin et Rohit Vohra.

6 Enfin, je tiens à manifester ma reconnaissance à Eric de Dampierre, à Annie Lebeuf et au Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative de l'Université de Paris X – Nanterre, pour avoir soutenu mon projet et m'avoir permis d'obtenir une allocation de recherche (D.G.R.S. T) et une allocation « aire culturelle », qui ont rendu possible mes différents séjours au Ladakh.

Introduction

1 C'est au début du XVIIe siècle, que les premiers européens, des missionnaires jésuites, pénétrèrent au Ladakh. A cette époque, circulait en Europe une rumeur selon laquelle « au delà des montagnes du nord » s'étendait une terre chrétienne contenant beaucoup d'églises, des prêtres et des évêques. Cette rumeur, amplifiée par les dires des marchands musulmans qui, témoins de cérémonies lamaïques les pensaient liés aux rites chrétiens, convainquit les jésuites d'envoyer quelques uns des leurs, alors à Goa, vérifier les faits et propager la foi. Et c'est ainsi qu'en 1624, les pères portugais, A. de Andrade et M. Marques atteignirent la bourgade de Tsaparang, capitale du Gugué, petit royaume du Tibet occidental voisin du Ladakh. Ils se lièrent d'amitié au roi, qui les autorisa à ouvrir une mission et à construire une église (achevée en 1626). Toutefois, si les missionnaires étaient fort bien reçus à la cour, le roi les soutenant pour des raisons de politique intérieure, ils l'étaient nettement moins par les moines du monastère voisin qui voyaient d'un mauvais œil leur liaison avec le souverain. Aussi en 1630, quand le roi de Gugué proclama un édit en faveur des jésuites dépossédant les moines de certains de leurs revenus, ces derniers firent appel au roi du Ladakh et à ses troupes, qui vinrent et prirent la citadelle de Tsaparang. Le roi fut banni, les missionnaires emprisonnés. Afin de négocier la libération de leurs coreligionnaires et d'obtenir le droit de continuer à évangéliser, deux pères (le Père de Azevedo et le Père de Oliveira) furent alors envoyés auprès du roi du Ladakh. Ils atteignirent Leh en 1631 et leurs démarches furent couronnées de succès. Malheureusement on ne connaît rien de leurs impressions sur ce pays alors inconnu des occidentaux.

2 Près d'un siècle plus tard, en 1715, une seconde mission était envoyée au Tibet. Elle était composée de deux jésuites, un père italien, jeune théologien, Ippolito Desideri, et un père portugais, depuis longtemps à Goa, Emmanuel Freyre. Ces deux hommes, quittant le Cachemire sitôt la neige fondue, arrivèrent au Ladakh (« Lhatà-yul ») au début du mois de juin. En août, s'étant reposés, ils quittèrent Leh et son roi « fort courtois », pour Lhasa. Traversant les immenses plaines désertiques du Chang-thang, ils atteignirent Tashigang, ville de garnison située à la limite du Tibet, le 7 septembre, consignant leur vision du Ladakh, un pays « montagneux et aride », peuplé de gens « aimables et gais » pour l'un, « faméliques et crasseux » pour l'autre, dans un récit de voyage publié en Italie en 1904 sous le titre : *« Breve et succinto Ragguaglio del Viaggio aile Indie Orientait del Padre Ippolito Desideri délia Compagnia di Gesu »* ([1]).

3 De nouveau, pendant plus d'un siècle, c'est le vide. En effet, si Lhasa et le « Grand Tibet » continuaient d'attirer les occidentaux, ces derniers s'y rendaient soit par le sud (via le Bhoutan, comme G. Bogie en 1774 et S. Turner en 1783), soit par le nord (via la Mongolie, comme T. Manning en 1811) dédaignant le Ladakh. Il faut attendre 1819 et le second voyage dans la Haute vallée de l'Indus de W. Moorcroft, un citoyen britannique, pour obtenir de nouvelles données sur ce pays. Ce dernier, vétérinaire de formation, avait quitté Londres ruiné pour prendre un nouveau départ en Inde comme surintendant du Haras de « La Compagnie des Indes orientales » à Kanpur. Parti officiellement pour acheter à Boukhara des étalons, mais en réalité chargé secrètement d'obtenir des renseignements sur la situation politique et militaire du Tibet occidental au Ladakh, au Cachemire et en Afghanistan, il atteignit le Ladakh en compagnie de G. Trebeck en septembre 1820. Pendant deux années successives, les deux hommes parcoururent la région, nouant des relations avec les chefs du Cachemire et du Ladakh et notant leurs connaissances dans des carnets de voyage (publiés à Londres en 1837) ([2]), qui constituent la première grande source d'informations sur la religion et le mode de vie des Ladakhi, et donnent une description détaillée de la situation politique au cours des dernières années du royaume. A la même époque, un Hongrois Csoma de Körös, brillant linguiste, s'installait sur les conseils de W. Moorcroft dans un petit monastère de la province du Zanskar pour y étudier en compagnie d'un moine, les écrits sacrés tibétains, composer un dictionnaire tibétain-anglais et rédiger une grammaire de la langue tibétaine (ouvrages publiés à Calcutta en 1834).

4 Les années suivantes virent successivement arriver des aventuriers et des explorateurs « professionnels », tous de nationalité britannique. En 1834, quelques mois avant la chute de la royauté ladakhi, un certain Dr. Henderson, déguisé en musulman, fut découvert à Leh sous le pseudonyme d'Ismail Khan. Venu en secret des autorités britanniques, il refusa le rôle d'intercesseur que lui proposait le roi du Ladakh en prise à l'invasion dogra et dut quitter précipitamment le Ladakh par la route du Baltistan. Cinq ans plus tard, ce fut au tour de G.T. Vigne d'atteindre Leh. Du récit de ses périples à travers le Cachemire, le Ladakh et le Baltistan, les chapitres sur le Ladakh sont malheureusement les plus sommaires ; l'inimitié que lui portait Gulab Singh, Maharadjah du Jammu, qui venait de prendre le pouvoir au Ladakh, ayant nui à son travail. Quelques années plus tard, en 1847, A. Cunningham, ingénieur, major de l'armée en poste en Inde, accompagné de H. Strachey et du Dr. T. Thomson, botaniste, fut envoyé par le Gouvernement britannique pour définir les frontières entre le Ladakh, le Spiti et le Tibet, faire des relevés et dresser des cartes. Outre une description physique, climatique et géologique du pays, il en dressa l'histoire et nous donna une description des mœurs et coutumes de ses habitants dans un livre publié à Londres en 1854 ([3]) ; T. Thompson écrivant de son côté un ouvrage essentiellement consacré à la botanique et à la géologie. De 1869 à 1871, F. Drew, membre de la « Geological Survey of Great Britain », séjourna au Ladakh. En 1875, le compte-rendu de ses différentes missions himâlayennes au service du Maharadjah du Cachemire fut publié à Londres accompagné de nombreuses cartes géographiques, ethniques, et linguistiques, sous le titre : *Jummoo and Kashmir Territories* ([4]). Enfin, un autre anglais, Captain H. Ramsay, « British Joint Commissioner » à Leh de 1888 à 1890, rédigea au cours de son séjour le premier dictionnaire anglais-ladakhi ([5]). Ce dernier, où les termes ladakhi sont écrits phonétiquement, a une volonté ethnologique, ainsi trouve-t-on une page et demie consacrées au mot « fête », deux au mot « incarnation », trois au mot « lama », etc.

5 Par ailleurs, de la seconde moitié du XIXe siècle à la première guerre mondiale déferla une nouvelle vague de missionnaires (E. Pagell et W. Heyde en 1855, H.A. Jäschke en 1857, F. Redslob en 1885, Dr. K. Marx en 1887, S.H. Ribbach en 1894, A.H. Francke en 1896) issus cette fois de l'Eglise morave (« die Herrnhuter Brüdergemeine »), et dont les comptes-rendus de missions consignés dans des « feuilles de mission » (« Missionsblatt ») sont toujours conservés à Herrnhut (R.D.A.). Conscients que pour instaurer le christianisme au Ladakh, il convenait en premier lieu d'apprendre à parler et à écrire le ladakhi et le tibétain littéraire, afin de pouvoir prêcher en langue vernaculaire, ouvrir des écoles, et traduire les textes chrétiens, ils se mirent à l'étude, nous offrant ainsi après Csoma de Körös, les premiers travaux linguistiques sur le ladakhi et le tibétain.

6 H.A. Jäschke, superintendant de la mission en 1857, traduisit le Nouveau Testament, puis s'adonna à la rédaction d'un dictionnaire Tibétain-Allemand consacré à la langue vulgaire, et qui, traduit en anglais en 1881, demeure aujourd'hui encore un des meilleurs ouvrages de référence ([6]). Quelques années plus tard, S.H. Ribbach ([7]) recueillit et traduisit la biographie fort détaillée d'un villageois de Khalatse dans le Bas-Ladakh. Cette dernière, témoignage d'un Ladakhi sur sa propre vie, se révèle une mine d'informations sur la religion populaire, les croyances, la célébration des rites de passage (naissance, mariage et mort) et les coutumes villageoises. Enfin, en 1896 arrivait le Révérend Père A.H. Francke, écrivain prolixe, aux centres d'intérêts multiples et à qui l'on doit non seulement la traduction des Chroniques du Ladakh publiée avec des annotations de K. Marx, mais aussi une version ladakhi de l'épopée de Gésar, une grammaire, la traduction de nombreux chants, et une pléiade d'articles (environ 60) ayant trait à l'archéologie, la numismatique, l'histoire, les proverbes et les rituels du Ladakh et du Baltistan ([8]). Son emprisonnement (et celui de ses collègues) au moment de la guerre de 1914 signifia la fin de la mission allemande. Les Allemands étant désormais interdits sur le territoire britannique, des missionnaires anglais et suisses les remplacèrent au Ladakh. Parmi eux, les époux Heber, médecins au Ladakh au début du siècle et auteurs d'un livre très vivant, dont le titre : *Himalayan Tibet and Ladakh : a description of its cheery folk, their ways and religion, of the rigours of the climate and beauties of the country, its faune and flora* ([9]) évoque l'envergure des sujets abordés ; ou encore, W. Asboe, missionnaire à Kyelang dans le district de Kangra, puis au Ladakh, et correspondant du « Royal Anthropological Institute », pour lequel il rédige des notes sur l'agriculture, les fêtes monastiques et villageoises et les funérailles ([10]), et enfin, P. Vittoz, dernier missionnaire européen envoyé au Ladakh, revenu en Suisse en 1950 et auteur d'un livre intitulé : *Un autre Himalaya* ([11]).

7 Signalons également la venue (et les carnets de voyage) de l'explorateur suédois Sven Anders Hedin, qui voyagea au Tibet de 1896 à 1908, et parcourut le Ladakh au début de ce siècle, et celle du grand orientaliste russe George N. Roerich et de son père, le peintre Nicolas Roerich, qui au cours d'un long périple de cinq ans les menant du Sikkim en Mongolie, traversèrent le Cachemire et le Ladakh.

8 Quelques années plus tard, en 1936, c'était au tour de Marco Pallis, citoyen britannique attiré par la philosophie hindoue et bouddhique, de se rendre au Ladakh (par le Cachemire) et de nous laisser le récit des ses joies et de ses déconvenues dans *Cimes et Lamas* ([12]) ; et en 1938, celui du Prince Pierre de Grèce et du Danemark, auquel on doit un article sur les *pha-spun* du Tehsil de Leh (1956) et une étude sur la polyandrie publiée en 1963 ([13]).

9 Fermé pour des raisons politiques et stratégiques de 1947 à 1974, le Ladakh, objet d'études historiques nombreuses ([14]), ne s'est ouvert à la recherche proprement ethnologique que tardivement. Aujourd'hui encore, l'essentiel des livres concerne la vie matérielle, l'art bouddhique et l'architecture, l'organisation sociale et religieuse, sujet du présent ouvrage, n'étant le fait que de brefs articles à l'occasion de colloques ([15]).

NOTES

1. Les références complètes (auteur, titre, date et lieu d'édition) se trouvent dans la bibliographie en fin d'ouvrage.

2. Les références complètes (auteur, titre, date et lieu d'édition) se trouvent dans la bibliographie en fin d'ouvrage.

3. Les références complètes (auteur, titre, date et lieu d'édition) se trouvent dans la bibliographie en fin d'ouvrage.

4. Les références complètes (auteur, titre, date et lieu d'édition) se trouvent dans la bibliographie en fin d'ouvrage.

5. Les références complètes (auteur, titre, date et lieu d'édition) se trouvent dans la bibliographie en fin d'ouvrage.

6. Les références complètes (auteur, titre, date et lieu d'édition) se trouvent dans la bibliographie en fin d'ouvrage.

7. Les références complètes (auteur, titre, date et lieu d'édition) se trouvent dans la bibliographie en fin d'ouvrage.

8. M. BRAUEN a dressé une excellente bibliographie des articles de A. H. FRANCKE dans son livre Feste in Ladakh (1980 : 169-173).

9. Voir notations bibliographiques en fin d'ouvrage. Sur les missionnaires de l'Eglise morave, voir les différents articles de J. BRAY, 1983, 1985 a et b.

10. Voir notations bibliographiques en fin d'ouvrage. Sur les missionnaires de l'Eglise morave, voir les différents articles de J. BRAY, 1983, 1985 a et b.

11. Voir notations bibliographiques en fin d'ouvrage. Sur les missionnaires de l'Eglise morave, voir les différents articles de J. BRAY, 1983, 1985 a et b.

12. Voir notations bibliographiques en fin d'ouvrage. Sur les missionnaires de l'Eglise morave, voir les différents articles de J. BRAY, 1983, 1985 a et b.

13. Voir notations bibliographiques en fin d'ouvrage. Sur les missionnaires de l'Eglise morave, voir les différents articles de J. BRAY, 1983, 1985 a et b.

14. Etudes historiques sur le Royaume du Ladakh : P. CARRASCO – 1959, A. H. FRANCKE, 1907 & 1926 – Y. GERGAN, 1976 – S. S. GERGAN et F. M. HASSNAIN, 1977 – M. HASAN (Encyclopédie de l'Islam, 1982) – T. MARKS, 1978 – Mirza Haider Dughlat, 1973 – L. PETECH, 1939 & 1977 – S. SINGH CHARAK, 1980.

15. Architecture religieuse et art bouddhique : D. SNELLGROVE et T. SKORUPSKI (1977 & 1981), R. KHOSLA (1979), C. JEST et J. A. STEIN (1977).

Maison et organisation de l'espace : P. DOLLFUS (1982, 1985, 1986), P. KAPLANIAN (1977), P. MIRMONT (1979), P. MURDOCH (1981), F. POMMARET-IMAEDA (1978), R. POWELL (1977), G. WURSTEISEN (1986).

Culture matérielle : W. FRIEDL (1983 a et b).

Etudes socio-démographiques : CAMBRIDGE UNDERGRADUATE LADAKH EXPÉDITION (1977), R. SANDER

(1983), J. CROOK et T. SHAKYA (1983).
Etude de la communauté monastique de Ridzong : A. GRIMSHAW (1983 a), des fêtes laïques et des rites de passage, M. BRAUEN (1980).
Stratification sociale : F. ERDMANN (1983), R. S. MANN (1972) ; position de la femme bouddhiste ladakhi (reproduction ou retraite) : R. REIS (1983) ; sur le commerce et les caravanes : N. GRIST (1985), sur le village d'orfèvres de Chilling : J. P. RIGAL (1983 et 1985).
Généralités sur le Ladakh : P. KAPLANIAN (1981) ; A. W. MACDONALD (1982).

Note sur la transcription

1 Translittération dans l'ordre de l'alphabet tibétain :

ka, kha, ga, ha,
ča, čha, ǰa, ha,
ta, tha, da, na,
pa, pha, ba, ma,
ca, cha, ja, va,
ža, za, 'a, ya,
ra, la, ça, sa,
ha, a.

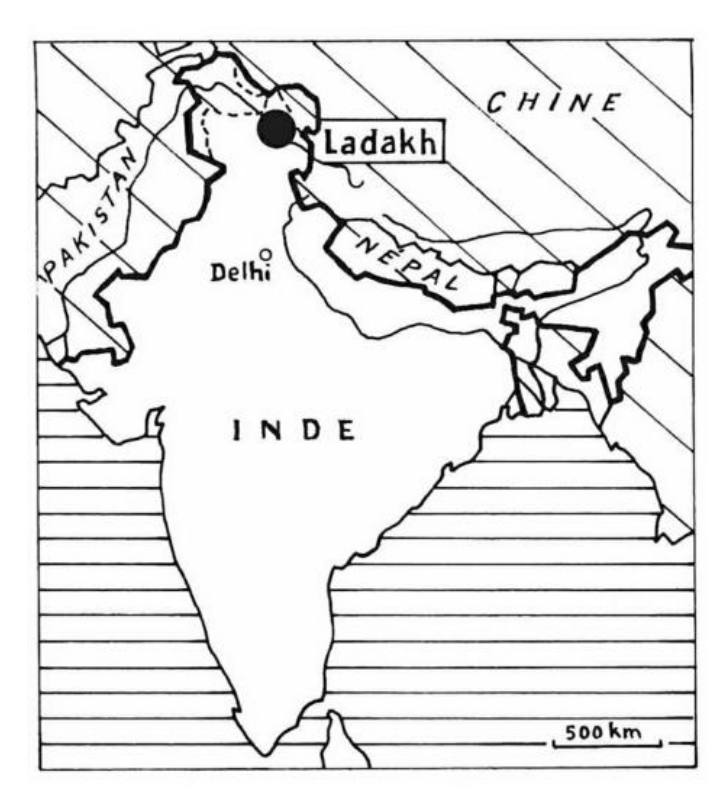
2 Dans la mesure du possible, nous avons donné en italique et lors de leur première apparition dans le texte, la translittération tibétaine des mots utilisés (à l'exception des noms propres des villageois). A la fin de l'ouvrage, un glossaire général donne, dans l'ordre alphabétique latin, la translittération tibétaine suivie entre guillemets d'une transcription « à la française », correspondant grosso modo à la prononciation ladakhi. Les noms d'usage répété ont été cités sous leur forme courante (Ladakh, Kathmandu, Sherpa, lama, chorten, etc.)

3 Nous avons utilisé comme dictionnaires de référence les ouvrages de H.A. Jäschke, *A Tibetan-English Dictionary, with spécial reference to the prevailing dialects*, Motilal Banarsidass, Delhi, édition 1980 (cité par la lettre J), et de S.C. Das, *A Tibetan-English Dictionary, with sanskrit synonyms*, Motilal Banarsidass, Delhi, édition 1979 (cité par la lettre D). En outre, mention est parfois faite au dictionnaire tibétain-tibétain-chinois, *Bod-rgya-čhig-mjod-čhen-po*, Edition des Nationalités, Pékin, 1985.

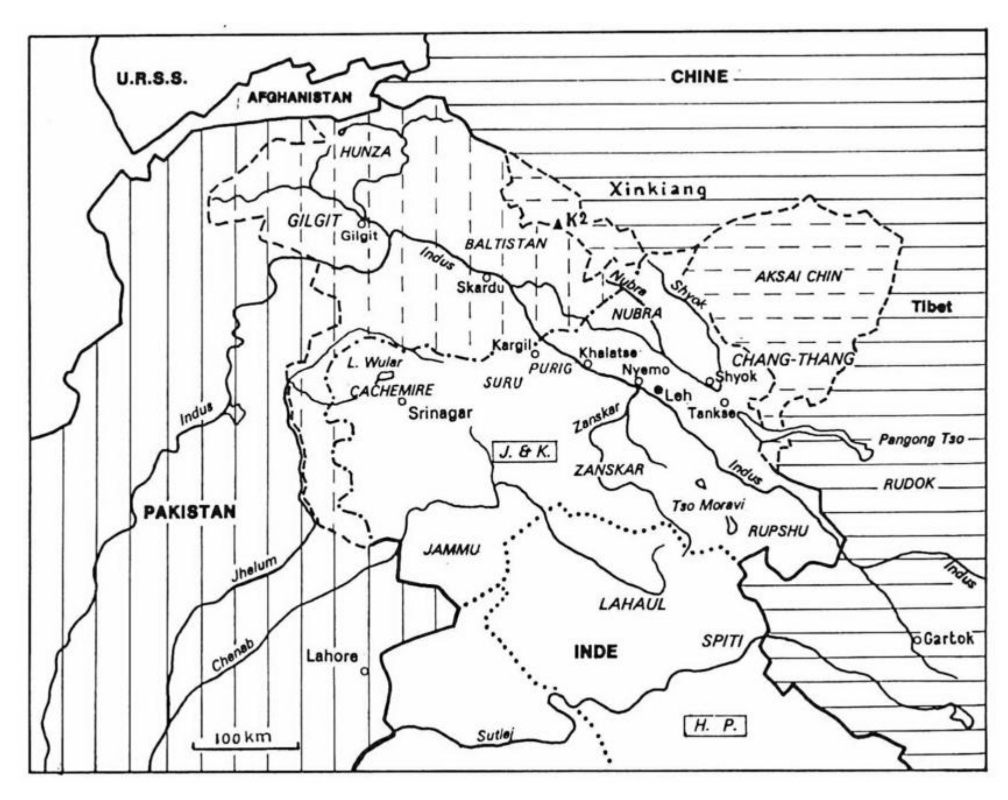
4 Pour l'urdu et le sanskrit, les mots (en gras dans le texte) ont été translittérés avec les signes diacritiques usuels : –, marque une voyelle longue ; ṛ, se prononce ri ; c, se prononce tch, j, se prononce dj ; s et ś, chuintantes, se prononcent ch ; h en initiale ou après une consonne, marque toujours l'aspiration.

Première partie. Le Ladakh, passé et présent

Chapitre 1 : Le pays et les hommes



Carte 2. – Asie du Sud (C. Dollfus).



Carte 3. – District du Ladakh (C. Dollfus).

Le Ladakh : environnement et mode de vie

Sites et régions

1 Situé dans la région la plus occidentale du vaste plateau du Tibet, au nord-ouest de la péninsule indienne, le Ladakh, ancien royaume indépendant, fait aujourd'hui partie de l'état indien du « Jammu and Kashmir » ([1]) (Carte 2 et 3).

2 Enserré par les deux plus hautes chaînes de montagnes du monde, l'Himâlaya au sud et le Karakoram au nord, c'est un pays de haute altitude, dont le nom *la-dwags*, qui signifie en langue vernaculaire « entre les cols », illustre bien la situation et la configuration géographiques. Placé entre les latitudes nord 32°45' et 35°50' et les longitudes est 75°45' et 80°30' et abrité par la grande chaîne himâlayenne, qui accroche les nuages et arrête la pluie apportée par la mousson d'été, le Ladakh bénéficie d'un climat semi-désertique caractérisé par des extrêmes de froid et de chaleur, un printemps venteux, un été court et brûlant, un automne ensoleillé marqué par de grandes amplitudes diurnes et un hiver long et rigoureux, où le thermomètre oscille entre – 15° et – 30° et qui a donné à cette région l'appellation de « lieu des neiges » (*kha-čan*). La pluie y est rare (50-90 mm/an), la sécheresse de l'air et la réverbération intenses. Cependant malgré l'aridité du climat, l'altitude et la pauvreté du sol, désert de sable et de roche, l'agriculture est rendue possible grâce à l'ensoleillement exceptionnel et à un important travail d'irrigation des fleuves, de leurs affluents et de l'eau disponible lors de la fonte des neiges (les terres cultivables représentent 30 % de la surface totale du district et 94 % sont irriguées).

3 Au nord du pays, au delà des monts du Ladakh, les vallées de la Nubra et de la Shyok bénéficient d'un climat particulièrement clément en raison de leur moindre élévation. Riches en bois, en arbres fruitiers et en terres à blé, elles sont réputées pour leur fertilité et la douceur qui y règne. D'ailleurs un dicton ladakhi compare cette région à un entonnoir dans lequel il est aisé d'entrer mais difficile de sortir...

4 Plus à l'ouest, l'Aksai-Chin (sous occupation chinoise depuis 1959), haut plateau pierreux à la végétation rare, compte quelques grands lacs salés.

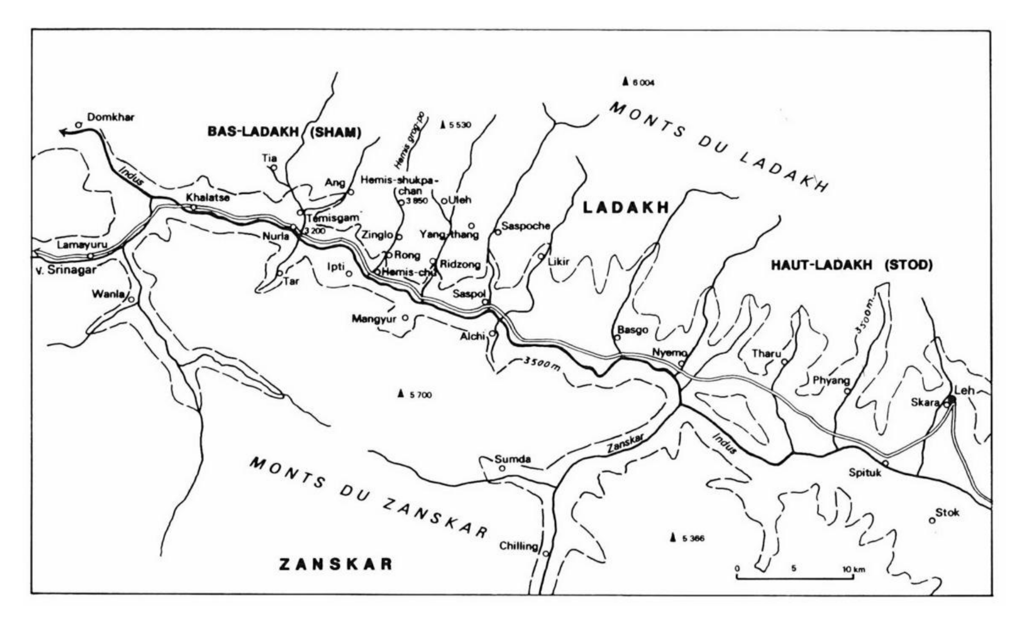
5 A l'est et au sud-est s'étendent les vastes plaines ventées du Chang-thang et du Rupshu, où vivent, sous de grandes tentes tissées en jarre de yak, les pasteurs nomades « Chang-pa » (*byán-pa* : « ceux du nord »). Sur les quelques espaces couverts d'herbe rase, ils pratiquent un élevage d'ovins, de caprins et de bovins. L'été, ils agrémentent leurs revenus par le transport et le commerce de marchandises avec le Lahaul-Spiti et le Ladakh Central.

6 Au sud-ouest, le Zanskar, enclave d'accès difficile enserrée entre de hautes barrières montagneuses, souffre d'un climat très rude et d'un isolement quasi-total pendant l'hiver. Seuls y poussent l'orge et les pois.

7 Toujours plus à l'ouest, de part et d'autre de la route Srinagar-Leh et en bordure de la ligne de cessez-le-feu indo-pakistanaise datant de 1949, les rives de l'Indus et de la Dras et la contrée du Purig irriguée par la Suru abritent des populations pour la plupart de confession musulmane, les unes parlant un ladakhi truffé de mots d'urdu, les autres un parler dardique.

8 Enfin, au centre dans la large vallée du Haut-Indus se trouve la région de Leh, capitale du district du Ladakh, communément appelée « Ladakh central » et lieu de notre étude (Carte 4).

9 Selon les « District Census Handbooks », qui constituent notre seule source d'information statistique, le district du Ladakh, qui comprenait jusqu'en 1979, les tehsils (***tahsíl***) ou « cantons » de Leh, de Kargil et du Zanskar, comptait lors du recensement décennal de 1971 plus de 105 000 habitants répartis entre les 236 villages du district (Leh T. : 108 villages ; Kargil T. : 102 villages ; Zanskar T. : 26 villages) et les deux bourgades de Leh et de Kargil. Ces dernières, qui constituent les deux seuls centres administratifs, commerciaux et militaires du Ladakh, recensant respectivement 5 519 et 2 390 personnes.



Carte 4. – La haute vallée de l'Indus : Haut et Bas Ladakh (C. Dollfus).

10 Sur l'ensemble de la population du district, seuls 57 % (60 272 personnes) sont de langue ladakhi ([2]), les 43 % restant se partageant entre l'urdu, langue des « camps » s'étant développé à partir du hindi par imposition de l'écriture et du vocabulaire persans, et les parlers shina et dardi appartenant au groupe dardique des langues indo-aryennes.

11 Enfin, toujours selon le recensement de 1971, 51,8 % de la population du district du Ladakh est bouddhiste et 46,7 % de confession islamique.

Le Ladakh central : habitat et mode de vie

12 Région essentiellement bouddhiste et de langue ladakhi, le Ladakh central est situé dans la large vallée de l'Indus, de part et d'autre de ce grand fleuve connu par les habitants sous le nom de *sen-ge kha-bab*, c'est-à-dire « qui descend de la gueule du lion ». Cette appellation fait référence à la croyance selon laquelle les quatre grands fleuves irriguant les contrées himâlayennes seraient nés au pied du mont Kailash (ti-.se) de la bouche de quatre animaux. L'Indus serait sorti au nord de la gueule d'un lion, le Brahmapoutre ou Tsangpo (*gcaṅ-po*) à l'est de la bouche d'un cheval excellent (*rta-mčhog kha-bab*), la Sutlej ou *glaṅ-čhen kha-bab* à l'ouest de celle d'un éléphant et la Karnali ou *rma-čhu* au sud du bec d'un paon (*rma-bya kha bab*).

13 Orienté sud-est/ nord-ouest le long de l'Indus et *grosso-modo* selon la route Srinagar-Leh reliant depuis 1962 la capitale d'été de l'état du « Jammu and Kashmir » à celle du district du Ladakh, le Ladakh central recouvre plusieurs contrées au caractère distinct : le Sham ([3]) (*gçam*) ou Bas-Ladakh, qui s'étend à l'ouest entre les villages de Khalatse et de Nyemo, la région citadine de Leh parfois appelée « zoung » (*gzuṅ*) : « le centre », et le Stod (*stod*) ou Haut-Ladakh à l'est en deçà du camp de réfugiés tibétains de Choklamsar jusqu'au village de Gya.

14 Le Bas-Ladakh, région où se trouve le village d'Hémis-shukpa-chan, lieu de notre étude, aux coutumes traditionnelles s'oppose à cet égard au Haut-Ladakh et plus spécialement encore à l'agglomération de Leh en transformation rapide ([4]). De plus, en raison de sa

situation occidentale, le Sham, contrairement au Stod, est une région fortement marquée par des influences venues de l'ouest, des communautés « dardes » et kafirs, et s'exprimant plus particulièrement au niveau des croyances et des rites populaires : similitudes dans le déroulement des fêtes du Nouvel an populaire ou *lo-gsar*, importance accordée au bouquetin « symbole de fertilité », tabou sur les œufs... Enfin, à l'encontre de Leh et des villages des alentours, qui comptent de nombreux citadins et une proportion non négligeable de musulmans et de chrétiens (38,1 %), le Bas-Ladakh abrite une population beaucoup plus homogène, essentiellement rurale et bouddhiste ; seul Khalatse, gros bourg commerçant situé sur l'axe routier, recense quelques familles musulmanes et chrétiennes.

15 Les villages et les hameaux, composés de maisons en briques de terre crue blanchies à la craie, s'installent au cœur d'oasis, le long des torrents qui descendent des glaciers et irriguent les champs disposés en terrasses afin que l'eau n'entraîne pas la terre sablonneuse soigneusement fumée. Au bord de ces cours d'eau, des peupliers s'allongent au dessus des toits plats, et des saules ronds et touffus voisinent avec des bouquets de tamaris masquant de leur feuillage les moulins hydrauliques. Dans les régions les plus basses poussent des arbres fruitiers (abricotiers, pommiers et noyers), et un peu partout, des buissons d'églantiers offrent leurs fleurs roses et jaunes au début de l'été et leur bois sec, utile à l'allumage du feu et à la confection de palissades, à l'automne (Fig. 1).

16 La culture de l'orge, céréale particulièrement adaptée à l'altitude, constitue l'activité majeure et la base de l'alimentation (sous forme de farine d'orge grillée et de bière) des agriculteurs sédentaires qui peuplent ces hautes terres. Ces derniers cultivent également un peu de blé, qui sert à la confection des pains levés, des galettes et des pâtes ; des pois, qui agrémentent les soupes épaisses et dont la farine au goût sucré est très prisée par les villageois ; de la moutarde, dont on extrait une huile utilisée dans l'allumage des lampes rituelles ; et de la luzerne, fourrage indispensable pour les bêtes gardées à l'étable pendant les longs mois d'hiver. En effet, si les Ladakhi du Ladakh central sont avant tout des agriculteurs, ils élèvent aussi quelques têtes de gros bétail : yaks, vaches et *mjo / mjo-mo* (hybrides de yak et de vache), des chèvres et des moutons, qui leur fournissent le lait pour le beurre du thé salé quotidien, la laine des vêtements, le poil des sacs et des cordes, du combustible sous forme d'excréments, et servent en outre d'animaux de bât et de labours. Cet élevage reste toutefois limité en raison de la pauvreté des patûrages et du manque de fourrage. Enfin, des petits potagers (*chas*), abrités par des murets de pierres sèches et situés à proximités des maisons, produisent, durant l'été, quelques légumes : oignons, radis, navets, pommes de terre, carottes, et dans les villages favorisés par un grand ensoleillement, une moindre altitude et une bonne irrigation : choux, choux-fleurs, tomates, salades et épinards.



Fig. 1. – La collecte des abricots (dessin de Madame Lafugie).
Les femmes portent le « perag ». coiffe ornée de turquoises et encadrée d'oreillettes d'agneau noir qui se transmet de mère en fille. Sur les épaules, des peaux de chèvre, les poils tournés vers l'intérieur, leur servent de châle.

17 Agriculteurs depuis des siècles – la Chronique du Ladakh (*la-dvags rgyal rabs*) place l'introduction de l'araire et du joug au deuxième siècle de notre ère – les Ladakhi du Ladakh central vivent dans une économie quasi-fermée. De leur sol et de leurs troupeaux, ils tirent leur nourriture, les éléments nécessaires à la construction de maisons hautes et spacieuses et les matériaux utiles à la confection de leur habillement et d'un outillage rudimentaire. Rien n'est perdu. Les eaux usées ainsi que l'orge fermentée dont est tirée la bière sont données au bétail, les vêtements en pièces servent à assurer l'étanchéité des canaux d'irrigation. Le résidu obtenu après l'extraction de l'huile d'amandes d'abricots et mélangé à de la farine est une médication indiquée en cas de désordres intestinaux ; modelé avec de l'eau, il fait les réceptacles à fuseau ; quant aux noyaux concassés, ils servent de combustible et alimentent les braseros de terre qui gardent le thé chaud. Enfin, le bois de l'églantier, dont les fleurs ornent les autels durant l'été, est utilisé dans la construction de palissades et de clôtures, ses nombreux piquants décourageant les chèvres de s'y frotter.

18 Dans le paysage, le monastère bouddhique, érigé en haut d'une pente ne permettant aucune culture, domine l'espace habité par les villageois. Il joue un rôle quotidien dans la vie spirituelle, économique et sociale. Tous les actes de la vie matérielle et de la vie sociale sont imprégnés de religion. La présence du sacré se manifeste en tout lieu, en tout circonstance ou en tout événement. L'ordre engendrant la prospérité ne peut être maintenu que par l'expulsion des esprits malfaisants et la propitiation constante des divinités qui peuplent la maison, le village et le paysage. Aussi n'est-il pas étonnant de voir le calendrier agricole et le calendrier rituel se répondre tout au long de l'année lunaire.

L'année et les saisons

19 Au Ladakh, l'année est lunaire et se divise en douze mois simplement numérotés de un à douze. Si certains jours, considérés néfastes par l'astrologue qui calcule le calendrier, sont supprimés, d'autres jugés fastes sont doublés. En outre, pour que ce calendrier corresponde avec le calendrier solaire, un mois intercalaire est introduit tous les trois ans et double sans règle fixe n'importe quel mois bénéfique. C'est ainsi que l'année 1984, « année du bois-souris » *çiṅ-byi-lo* compte deux « cinquième mois » ([5]).

20 « Avant le solstice d'hiver, pas de grands froids ; avant le solstice d'été, pas de grosses chaleurs » (*dgun ñi-log sṅan-ma graṅ-mo mi çar / dbyar ñi-log snan-ma drod-mo mi 'bab*). Rythmée par les solstices, l'année (*lo*) comprend quatre saisons de longueur inégale : le printemps « spit-la » (*dpyid-ka*) d'avril à mai, l'été « yar-la » (*dbyar-ka*) de juin à septembre, l'automne « ston-la » (*ston-ka*) d'octobre à novembre et l'hiver « rgoun-la » (*dgun-ka*) de décembre à mars.

21 Saisons charnières, le printemps et l'automne sont des saisons de contrastes. Si giboulées, vents violents et accalmies définissent le printemps, « où les jours rallongent et le pain de la mère diminue » (*dpyid-ñin-riṅ-dug-riṅ-dug/ ama'i-ta-girčhuṅ-dug-čhuṅ-dug*), la grandeur des amplitudes diurnes caractérise l'automne. Prolongement des « mois turquoise » de l'été dont la journée garde la chaleur, la « saison d'or » annonce l'hiver et les longs « mois de conque blanche » par la froideur de ses nuits ([6]).



Fig. 2. – La pièce du foyer (dessin de Madame Lafugie).
La maîtresse de maison trône près d'un foyer en terre (*sa-thab*), construit contre un mur couvert d'étagères sur lesquelles sont rangés les bols, les grandes assiettes, les pots et les chaudrons en cuivre étamé. Au pied du pilier central, dont le chapiteau est orné des premiers épis de blé et d'orge récoltés, la baratte à thé (*gur gur*) en bois cerclé de cuivre et la baratte à beurre.

22 Face au rôle essentiel joué par les éléments dans la vie de l'homme ladakhi confronté à des conditions climatiques difficiles, le vocabulaire saisonnier est extrêmement réduit.

Ainsi, un seul terme décrit les longs mois d'hiver : le froid « tangmo » (*graṅ-mo*). « Il fait froid, très froid » est la phrase clef de cette saison. Elle est répétée du matin au soir, quelquefois accompagnée de commentaires relatifs à l'apparition et à la disparition du soleil, source de chaleur (« le soleil arrive », « il est caché derrière les nuages », « il a disparu derrière la montagne »...). Pauvreté de termes qui contraste avec l'extraordinaire minutie avec laquelle d'autres cultures asiatiques (chinoise, japonaise...) ont codifié leur rapport à la nature et décrivent les saisons, le vent, la pluie... La langue japonaise distingue dans le genre pluie, plus de vingt « espèces » : bruine, cataracte, grésil, pluie longue et régulière, grain, ondée vespérale en saison chaude, averse en début de saison froide... et, près d'un millier de mots de saison printaniers ont été répertoriés : vents tièdes du sud dits « premiers-de-printemps », ou encore « froidure de fleurs », « boues de printemps » ([7]).

23 Phénomènes naturels, saisonniers et pratiques religieuses, quotidiennes ou extraordinaires, rythment et ordonnent le temps social. Dans chaque village, dans un même temps, chacune des maisonnées effectue de concert les travaux des champs et les cérémonies qui les accompagnent et les complètent. Si certains rituels sont privés et se déroulent au sein de la cellule familiale, d'autres sont collectifs et regroupent dans un lieu donné l'ensemble des maisons d'un même quartier ou la totalité du village. La présence des moines au cours de ces prières collectives faites au profit de la communauté en assurent l'efficacité.

Calendrier agricole et calendrier religieux

24 Le début du cycle agricole se place à l'arrivée du printemps, lors du premier dégel au cours du second mois de l'année tibétaine officielle correspondant à notre mois de mars. Dans un champ spécifique du village, un rituel célèbre le réveil de la terre endormie après le long et rigoureux hiver. Il est intitulé : « Bouche de la terre, ouvre toi ! » (*sa-kha-phyé*) ([8]). Sous l'égide de l'astrologue le plus renommé, un enfant en bonne santé et possédant père et mère, ouvre la terre à l'aide d'une houe ou du soc d'un araire, et y sème les premiers grains d'orge. Dès lors, dans tout le village, les champs peuvent être travaillés. Le fumier (***lud***) est sorti des étables et des latrines, transporté en sacs à dos d'âne, et épandu, mêlé de terre, sur les sols arables. Les murs de soutènement des terrasses et les canaux d'irrigation sont réparés, les arbres taillés, de nouvelles boutures plantées.

25 Quelques semaines plus tard, en avril pour les basses terres qui connaissent deux récoltes, au cours du mois de mai pour les villages moins favorisés, la terre ainsi enrichie est labourée et semée. Pour chaque champ ensemencé, le laboureur, toujours un homme et le plus souvent le propriétaire du champ, récite une courte prière propitiatoire et offre de la bière d'orge aux divinités du lieu. Le joug posé sur le garrot d'une paire de *mjo*, l'araire muni d'un soc de fer aiguisé et fixé au moyen d'une corde, l'attelage s'ébranle, guidé le plus souvent par un enfant. Appuyé sur le manche-sep, le laboureur tente d'éviter les pierres et de tracer un sillon régulier. Suivant l'époque des semailles et la qualité de la terre, la méthode d'ensemencement varie. Le grain est soit jeté à la volée sur le champ, puis couvert par l'araire (technique dite « en jeter cent » *brgya-stof*), soit versé soigneusement dans un sillon préalablement creusé (technique appelée « semer dans le sillon » *roi thab-čes*). Derrière, les femmes aplanissent la terre

avec des rateaux de bois *(rbat)* et retirent les mauvaises herbes et les racines qui s'y trouvent pour les donner aux vaches (*ran-pa 'khrus-čes* : « nettoyer des racines »).

26 Au cours de la première quinzaine de juin, après les semailles du blé et des pois ont lieu celles de l'orge. L'ensemencement du « champ-mère » (*ma-žiṅ*), terre toujours plantée d'orge liée à la maison, *khaṅ-pa* et transmise de génération en génération, de père en fils aîné (ou en fille lors d'un mariage de gendre), est l'occasion d'une cérémonie familiale particulière à laquelle le moine et les musiciens du village sont parfois conviés. Des prières destinées à propitier les divinités du ciel et de la terre (*gnam-sa-sṅan-rgyas*) et à accroître le bonheur de tous les êtres (*bkra-çis-rcegs-pa*) sont lues, les divinités du sous-sol sont nourries, les ancêtres honorés et la fertilité demandée. Les semaines suivantes, l'irrigation et le sarclage sont le fait quotidien des femmes et des enfants. Ensemble, ils dressent à la houe de petites buttes pour retenir l'eau, et collectent les mauvaises herbes pour les donner aux animaux restés à l'étable afin de fournir le lait nécessaire au beurre baratté dans les litres de thé salé quotidiens. Le reste du cheptel étant à l'estive dans les hauts patûrages sous la garde d'un fils aîné ou de l'aïeul.

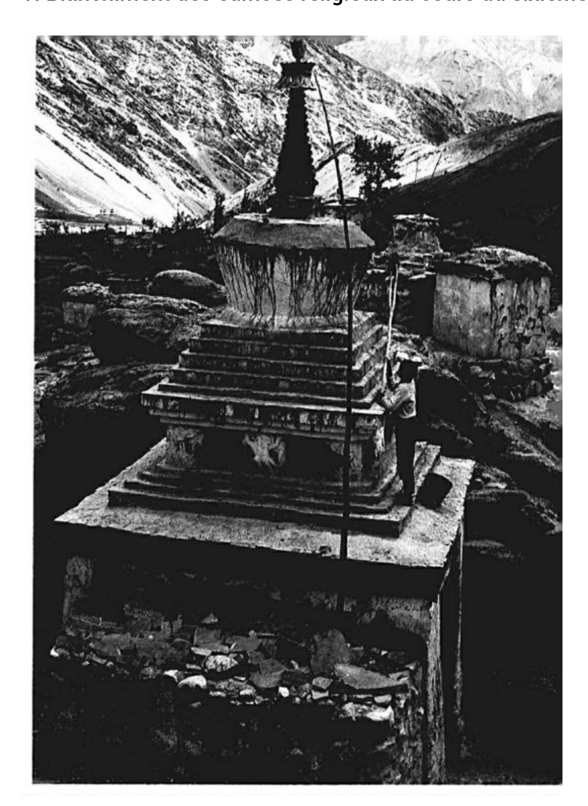
27 Puis, au cinquième mois lunaire, en juillet, quand l'orge est déjà haute, a lieu en présence du ou des moine(s) du village, la lecture des douze volumes du « Traité de la Grande Sagesse » ou ***Prajñā pāramitā*** (*'Bum* : « les 100 000 (slokas)), et la circumambulation du village et de ses espaces cultivés. Cette procession, qui réunit laïcs et religieux, a pour objet essentiel la bénédiction des champs et des récoltes à venir. Chaque quartier du village est responsable de la lectures de plusieurs livres ou ***puti,*** et chaque matin, une parcelle du territoire villageois est circonscrite et bénie (Pl. I : 2).

28 Un peu plus tard, quand la moutarde est jaune de fleurs, les moines viennent du monastère principal dont dépend le village pour accomplir un certain nombre de cérémonies sacrificielles, désignées par les villageois sous le terme générique de *yul-pa'i sku-rim.* Au cours de cette semaine de prières et de retraites, ils célèbrent en particulier un grand rituel en faveur des *klu*, divinités du sous-sol et du milieu aquatique, et des *sa-bdag*, divinités-maîtres de la terre. Ce rituel intitulé *sa-bdag gdon grol* (« libérer des puissances maléfiques-maîtres de la terre ») et qui concerne tout le village, est destiné à rendre bienfaisantes ces divinités responsables de l'eau vive, de la fertilité de la terre, et de la fécondité du cheptel (reproduction et lactation). Par ailleurs, à la même époque, chaque maisonnée qui le désire peut inviter chez elle un moine afin que ce dernier effectue le rituel spécifique en l'honneur des *klu* : *klu-gtor.*

29 ***Le*** **si**xième mois est un mois calme pour les travaux agricoles, mais riche en cérémonies religieuses : blanchiment des édifices religieux (*dkar-rci bsku-čes*) (Pl. I : 1), cérémonie en l'honneur de Namgyal-ma (*rNam-rgyal stoṅ-m̂chod* : « les mille offrandes pour Namgyal ») célébrée dans le « temple neuf » *(lha-khan so-ma)* du village en présence de nombreux moines ([9]) (Fig. 17, 18), fête du milieu de l'été (*lha-bsans* : « fumigation pour les dieux *lha* ») célébrée par le moine du village dans chaque quartier en honneur de la divinité qui le protège (Pl. V, 10). En effet, il convient en ce mois particulièrement saint, où le Bouddha a commencé à prêcher, de le vénérer, et d'accorder une attention redoublée aux divinités du panthéon, afin qu'elles contribuent aussi au succès de la moisson proche.

Pl. I

1. Blanchiment des édifices religieux au cours du sixième mois lunaire.



2. Circumambulation des espaces cultivés au cours du cinquième mois lunaire.



30 Le mois suivant, celui de septembre, septième mois du calendrier tibétain, est le mois de l’abondance, des récoltes et de la moisson. Les quelques légumes cultivés dans le petit potager attenant à la maison sont ramassés, et dans les basses terres, abricots et

pommes sont cueillis dans les vergers. Comme pour toutes les grandes étapes du cycle agricole, la date de la récolte des prémices (*shrub*) est choisie par l'astrologue en accord avec le chef du village. Dans chaque famille, les premiers épis sont offerts aux divinités et esprits de l'espace domestique, qui sont ainsi propitiés. Dès lors, les terres peuvent être moissonnées. De l'aube à la nuit tombante, le village est en effervescence. Arrachés à la main ou coupés à la serpe, les épis sont mis à sécher en gerbes sur les champs nus, puis battus et vannés sur l'aire de battage (*g-yul thag / g-yul sa)* propre à chaque habitation. Le grain est alors criblé, avant d'être ensaché et porté dans la réserve familiale (*baṅ-khaṅ*) ; le chaume est soigneusement engrangé. Les animaux alors dans les patûrages (*phu*) reviennent paître sur les champs moissonnés, y glaner les derniers épis, avant de regagner l'étable pour de nombreux mois. C'est le moment de partir le long des cours d'eau, et d'arpenter la montagne, une hotte sur le dos, à la recherche de fourrage et de combustible (lichens, épineux, graminées et feuilles mortes) pour compléter la provision de chaume, de bouses et de bois nécessaire pour passer l'hiver.

31 Octobre, les greniers sont pleins, les travaux agricoles terminés. Alors, à tour de rôle, chaque maison principale du village invite trois à sept moines pour célébrer dans la chapelle privée de la famille (*mčhod-khaṅ* : « pièce des offrandes ») le rituel du *bskaṅ-gsol*, souvent accompagné de l'appel de la chance (*g-yaṅ 'gugs*), au cours desquels les divinités protectrices sont remerciées et appelées à renouveler leur protection et leur générosité vis-à-vis des habitants de la maison. Mais, l'automne, c'est aussi la saison du commerce. Les hommes organisent des petites caravanes d'ânes, de yaks et de *mjo*, et de tous côtés se rendent à Leh, empruntant les anciennes pistes caravanières. A Leh et en cours de route, les habitants du Sham vendent ou échangent un surplus de récolte, une ou deux bêtes, des mesures de bois, un peu d'huile d'amandes d'abricots, des pommes, une paire de chaussures de feutre, du tissu de lainage... Les orfèvres (*gser-mgar*) du village de Chilling apportent quelques louches de cuivre, une théière aux enluminures d'argent, un pot à bière délicatement ciselé et des larges récipients en cuivre étamé. Les pasteurs du Chang-thang viennent de l'est avec des ballots de laine de mouton, des peaux à tanner et du poil de chèvre et de yak. Les Zanskar-pa arrivent du sud avec des mottes de beurre de *'bri* (femelle du yak) et de *mjo-mo* réputé pour ses qualités de conservation et de nutrition, et des sacs de fromage séché (*čhur-phye*). Enfin, les Dokpa des villages « dardes » ([10]) de mDa, Hanu et Garkun, sont là avec des paniers de noix, de raisins et d'abricots secs, et des branchages de genévrier-cèdre-encens. Les nouvelles circulent, des échanges ont lieu. Et chacun avant de remonter au village, achète dans le Bazar, des produits manufacturés indiens (savon, allumettes, cotonnades, vaisselle de fer blanc, teinture...) et les denrées nécessaires pour passer l'hiver (thé, sel, sucre, huile, riz et épices).

32 A la mi-novembre, le temps de l'hivernage commence. Désormais, on vit au rythme des heures de soleil : à l'extérieur, près de braseros quand il brille, à l'intérieur autour du foyer, dès qu'il disparait derrière la montagne. Près d'une théière de thé salé, d'une cruche de bière et d'une boite remplie de farine d'orge grillée, « tsampa » (*rcampa*), la journée s'écoule tranquillement en cardant, filant et tissant la laine tout en bavardant. La laine de mouton est filée par les femmes, le poil de chèvre et de yak par les hommes, qui le tordent en de longues cordelettes. Seuls les hommes s'adonnent au tissage : tissage de la laine de mouton sur un métier à pédales en grands rouleaux de tissu (*snam-bu*) destinés à la confection de vêtements, tissage du poil ventral de yak et de

chèvre sur un métier horizontal fixé au sol par deux piquets, en longues bandes rèches servant à la fabrication de sacs et de couvertures (Fig. 3, 4 et 5).

33 A partir du mois de décembre commence l'époque des mariages et des fêtes laïques et monastiques. A la fin du dixième mois lunaire de l'année tibétaine, le Nouvel an populaire est l'événement social le plus important de l'année. Dans le temps mort de l'hiver, cette fête d'origine pré-bouddhique est un moment fort et plein de vie qui marque une rupture avec la vie ordinaire. C'est l'occasion pour les membres d'un même village et pour ceux dispersés d'une même famille de se retrouver et de célébrer ensemble, autour de nombreuses réjouissances, le passage entre l'année écoulée et la nouvelle. Au cours de cette grande fête, les oppositions sociales s'affirment et s'apaisent en même temps, les dieux et les hommes se trouvent réunis, et le groupe relié à ses ancêtres défunts, à son habitat et au monde qui l'entoure, sent monter en lui une force neuve pour affronter l'année à venir ([11]).



Fig. 3. – Une journée d'hiver sur le toit-terrasse.



Fig. 4. – La fabrication d’un fuseau (*phaṅ*) en bois de peuplier.

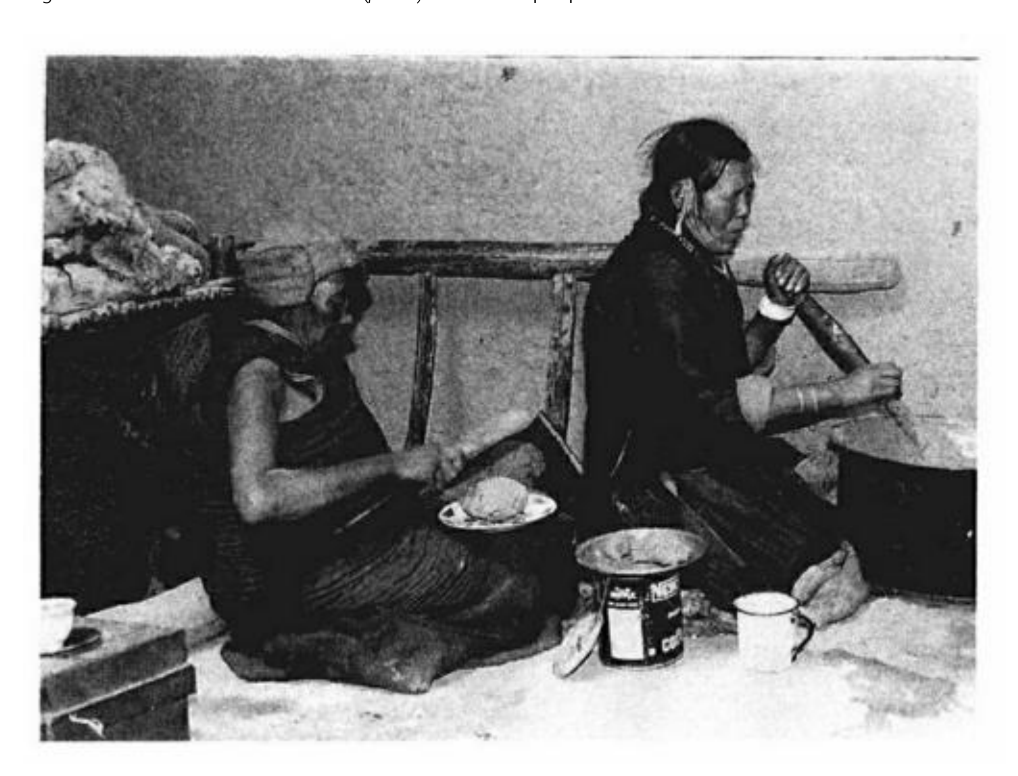


Fig. 5. – La préparation des boules de *papa*, farine de pois et d’orge grillée bouillie dans de l’eau salée jusqu’à former une masse compacte.

34 Deux mois plus tard, en février, la fête monastique de *mdos-mo-čhe* célébrée par des danses masquées dans les monastères de Likir et de Leh fixe officiellement le début de la première lune, et signifie pour les villageois la fin des grands froids. Ces derniers sont

nombreux à venir du Haut et du Bas-Ladakh se retrouver autour de l'un ou l'autre de ces monastères pour se divertir et accroître leurs mérites par de nombreuses circum-ambulations et des dons à la communauté monastique (Pl. II, 3 et 4).

35 Au cours du premier mois de l'année tibétaine, mois « où tous les actes comptent doubles », les nonnes et les villageois qui le souhaitent, se livrent à un jeûne collectif (*bsñe-gnas smyuṅ-gnas*) dans l'enceinte du monastère de leur village sous la conduite du moine qui en a là charge. Ce jeûne, acte méritoire, permet en outre d'expier les fautes commises durant l'année précédente.

36 Enfin, à la veille du printemps, des moines des grands monastères voisins, viennent se joindre aux religieux et aux laïcs du village pour lire les différents volumes du canon bouddhique *bKa '–'gyur* (« la traduction des enseignements de Buddha ») ([12]) (Fig. 6). A chaque quartier incombe la lecture d'un nombre défini de livres, et la charge de la nourriture et du paiement en espèces et en nature des lecteurs laics et des moines qui y participent.

37 Ainsi, l'année calendaire est marquée par deux grandes « saisons », une « saison chaude » et une « saison froide », qui s'opposent tant par leur climat, que par leur rythme et leur « contenu ». La première aux longues journées ensoleillées est une période d'activité agricole intense : en cinq mois, l'orge doit être semée, sarclée, moissonnée et engrangée. La seconde, aux nuits longues et glaciales, est vouée à la lenteur. La vie est ralentie par le froid ambiant (– 15° à – 25°), hommes et animaux calfeutrés dans leurs antres hibernent ([13]). L'eau vive est rare, les doigts sont gourds, le trou d'aération de la pièce du foyer étant à demi-occulté, le feu tire mal, la bière gèle dans les récipients, le petit lait se transforme en cristaux à l'intérieur de la baratte à beurre, et sur l'autel, dans les coupelles, l'eau lustrale gèle. C'est l'époque oisive des loisirs et des voyages lointains vers le sud, en Inde ou au Népal (pélerinage et/ou commerce). C'est aussi celle des mariages (*bag-ston*) et des fêtes, qui rompent le temps mort de l'hiver et permettent aux parents et aux amis de se retrouver. Enfin, c'était, avant la rupture avec la Chine en 1959, la saison privilégiée des grandes caravanes, qui se rendaient à Lhasa ou à Yarkand en passant « à pied sec » sur les rivières gelées.

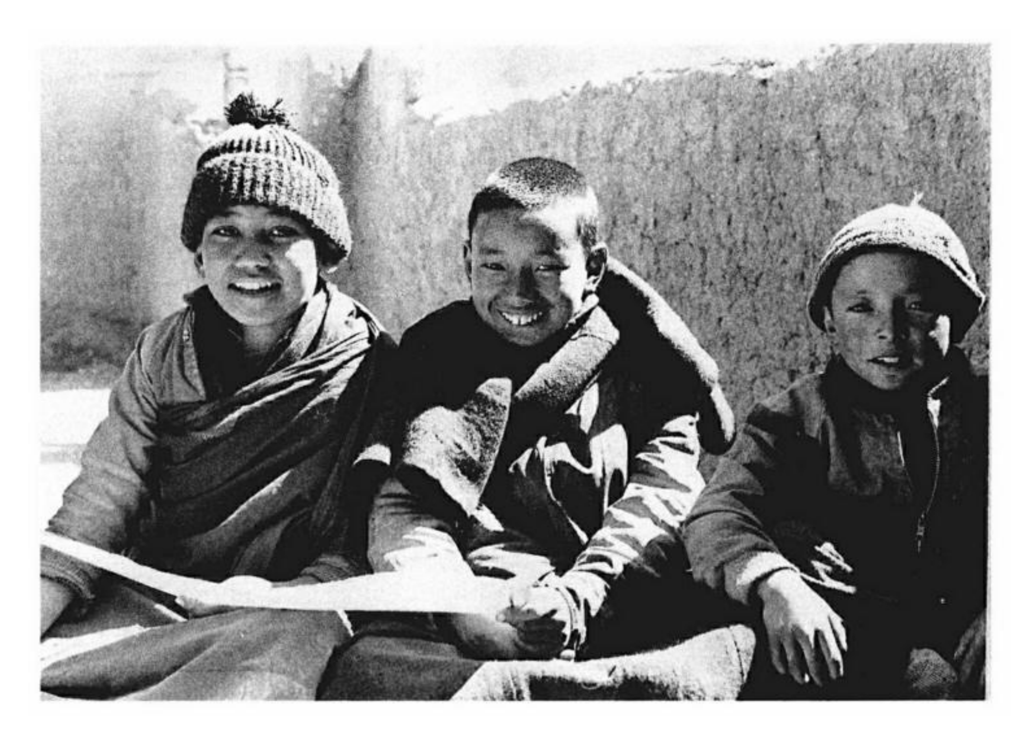


Fig. 6. – Moinillons lisant le canon bouddhique.

La société ladakhi

La division quadripartite de la société

38 « Tous les hommes sont nés de l'union d'un singe et d'une démone des rochers. Le couple eut cinq fils : le premier engendra la lignée des rois *rgyal-rigs* ; le second, la lignée des nobles *rje-rigs* ; le troisième, la lignée des lamas *bram-ze-rigs* ; le quatrième, la lignée des hommes ordinaires *dmaris-rigs* ; le cinquième, la lignée des artisans *gdol-pa'i rigs*... » ([14]).

39 Cette légende d'origine connue de tous les Tibétains, Thubsdan Paldan, un moine érudit, la cite pour expliquer la présence de strates au sein de la communauté bouddhiste ladakhi ([15]). Il précise cependant, que la situation est légèrement différente au Ladakh, où laïcs et religieux constituent deux mondes séparés – bien qu'étroitement liés – régis par des systèmes hiérarchiques indépendants. En effet, à l'encontre des enclaves tibétaines du Népal, où l'ordre des *rÑiṅ-ma-pa* (les « Anciens ») et celui des *Bon-po* prévalent, il n'existe pas au Ladakh de prêtres héréditaires. Les moines, qui assurent dans les villages la fonction de prêtre, sont recrutés dans différentes couches de la société et doivent leur rang à leur volonté et à leurs efforts, et non à une ascendance « biologique » (cf. Chapitre 4). De fait, la hiérarchie sociale ne concerne que la population laïque.

40 Selon la terminologie indigène, la société laïque est divisée en quatre *rigs,* terme tibétain qui recouvre à la fois la notion de famille, d'espèce, de naissance et de sang, et que nous traduirons ici par strate (« ensemble d'individus occupant la même position sociale »). L'emploi de ce terme pour désigner la « strate » est particulier au Ladakh. En effet, dans les autres populations de culture tibétaine, celui de *rus* (« os, lignée ») ou encore celui de *brgyud* (« lignée, hérédité ») lui sont préférés ([16]) (Tableau 1).

41 En haut de la hiérarchie sociale, la « strate royale » *rgyal-rigs* comprend les familles apparentées aux rois *rgyal-po* et aux roitelets *ǰo.* Au second échelon, la « strate supérieure » *rigs-ldan*, celle de l'aristocratie, est formée de ceux que l'on appelle encore « les corps nobles » *sku-drag* et parmi lesquels on compte les membres des familles des « kahlon » *(bka'-blori)* ou « premier ministre » et ceux des familles des « lonpo » *(blon-po)* ou « ministre-conseiller ». La plupart d'entre eux ont acquis leurs titres de noblesse et leurs terres en échange de services rendus à l'époque de la dynastie Namgyal (1470-1840). La troisième strate, celle des « gens ordinaires » ou « gens du peuple », *dmaṅs-rigs* ou *mi-dmans*, représente l'essentiel de la population villageoise. Elle est composée de paysans, agriculteurs, éleveurs et artisans, mais inclut aussi des spécialistes religieux laïcs tels que les astrologues « onpo » (*dpon-po*), les médecins-guérisseurs « amchi » (*am-čhi/ lha-rǰe/ sman-pa*) ou les médiums masculins et féminins « lhaba » (*Iha-ba*) et « lhamo » (*lha-mo*). Comme les strates qui la précèdent dans la hiérarchie, la strate des « gens ordinaires » a souvent recours aux services de ceux qu'elle méprise et maintient à l'écart, les forgerons *mgar-ba* et les musiciens professionnels *mon*, membres de la « strate des gens inférieurs » ou *rigs-ṅan* ([17]).

TABLEAU 1

		Strate supérieure +			Strate inférieure –
Ding-ri	*brgyud*	*sṅags-pa* tantristes	*sger-pa* ou (?) *sku-drag* prop. fonciers nobles	*mi-ser* ou *mi-dmaṅs* « gens jaunes »/gens ordinaires	*ya-ba* hors-caste
Baragaon	*brgyud-pa*	*dpon-po*	*bla mčhod/mčhod-gnas* prêtres héréditaires	*phal-ba* (« gens ordinaires »)	*rigs-ṅan* ou *mgar-ba* *smad-rigs* ou *me-khral* « gens inférieurs »
Dolpo	*rus*	*ǧzi-mi* « hommes du lieu » chefs de village religieux	*phyogs-mi* « hommes de l'extérieur »	*mgar-ba* « forgerons » mais aussi agriculteurs-éleveurs	*be-ra,* dits « hommes sans lignée », marginaux de la communauté.
Humla (nyin-ba)	*rus*	*bdag-po* « prop. fonciers » hiérarchisés en fonction de leur ancienneté présumée — « religieux »		*gyog-po :* « maladroit »; esclaves affranchis et leurs descendants	
Solu-Khumbu (sherpa)	*rus*	*Kha'dug.* « Ceux qui ont la même bouche » groupe majoritaire hiérarchisé en fonction de l'origine du clan, les sherpa > « khamba », émigrants venus du Tibet.		*Kha-min-dug :* « ceux qui n'ont pas la même bouche » et « yemba » ou « gharti » : esclaves affranchis et leurs descendants; groupe minoritaire	
Spiti	?	Kanet (« purs Tibétains ») propriétaires fonciers, agriculteurs *		lohar forgerons	*bhe-da :* musiciens itinérants

Strates et stratification sociale dans quelques communautés de langue et de culture tibétaines
– endogamie et interdiction de tout contact.
* considérée non comme des strates mais comme des groupes ethniques dans le Kinnaur (Himachal Pradesh) par Manis Kumar Raha.

42 Cette quadripartition de la société, qui se retrouve dans l'ensemble des communautés de langue tibétaine, évoque – sans toutefois s'y identifier – la hiérarchie traditionnelle indienne des quatre ***varna*** (« couleurs »), qui distingue quatre catégories : au plus haut, les ***brahmanes,*** spécialistes du rituel et du savoir, au dessous d'eux, les ***ksatriya,*** détenteurs du pouvoir et de la force armée, puis les ***vaiśya,*** spécialistes du commerce et de l'agriculture, et enfin les ***śũdra,*** serviteurs ou gens de peu ([18]). L'ensemble des quatre *rigs* se divise en deux, la dernière strate, celle des « gens inférieurs » s'opposant, comme les ***śŪdra*** aux « deux fois nés », au bloc des trois premières, dont les membres peuvent être ordonnés moines et prendre part à la vie politique en tant que « chef de village ».

43 Si les villageois ne méconnaissent pas cette division quadripartite de la société, au sein de leur village ils en reconnaissent une autre qui donne au terme *rigs* une signification différente. En effet, ce terme ne recouvre plus l'ensemble des membres d'une même strate sociale pratiquant l'endogamie, mais un groupe d'hommes héritant – idéalement

en ligne patrilinéaire – d'un titre lié à un savoir précis. Ainsi selon T.T. Namgyal, villageois natif d'Hémis-shukpa-chan, son village compte quatre *rigs* (les médecins, les astrologues, les forgerons et les musiciens professionnels *mon)* qui s'opposent – du fait de leur savoir spécifique – à l'ensemble des « hommes ordinaires » dit *phal-pa.*

> « Malgré la religion (*čhos*), il y a beaucoup de *rigs* au Ladakh.
> Ainsi, au village, il y a deux familles de médecins dits *lha-rje, sman-pa* ou encore *am-čhi* ([19]). Ce sont les familles *A-ba kun* (« ceux du père ») et *Lha-rǰe-pa* (« les médecins »). Les *A-ba-kun* de la lignée des médecins du roi pratiquaient le métier depuis très longtemps, mais avec Tsering Tashi, c'est-à-dire depuis trois générations (*mi-rabs-gsum*), ils ne le pratiquent plus. Leur lignée continue cependant aujourd'hui encore ; elle ne s'est pas interrompue (*brgyud-da-bar-ma-stoṅ-pa yod*). Les *Lha-rǰe-pa* n'ont pas arrêté de pratiquer la médecine. Et aujourd'hui, le fils de cette famille fait encore mieux que son père *am-čhi*, il est « Daktar » dans l'armée (la langue honorifique est soudain employée pour parler de cet homme médecin major de l'armée).
> Il y a trois familles d'astrologues « onpo » (*dpon-po*) ([20]) : les *dpon-po-skyabs* ou *g-yen'i-dpon-po-kun* (« les astrologues qui aident » ou « les astrologues d'en haut »), les *thur-ri-dpon-po-kun* ou *gab'i-dpon-po-kun* (« les astrologues de la montagne d'en bas » ou « les astrologues cachés ») et les *dgon-pa-pa* (« ceux de l'ermitage »).
> Les premiers « les astrologues d'en haut » descendent de la lignée royale. Il n'y avait pas de descendant direct d'Onpo Lobsang et de Nyamkhong, aussi un gendre *mag-pa*, « simple villageois » (*phal-pd*) a-t-il été pris comme fils. Mais il n'a pas eu d'héritier mâle seulement deux filles. Alors, de nouveau, pour ses filles, un villageois ordinaire est venu « en gendre ». Quatre fils sont nés, mais aucun d'entre-eux n'a appris l'astrologie, et leurs enfants non plus. Dans cette famille, l'os a été brisé plusieurs fois.
> Les « astrologues de la montagne d'en bas » en revanche, ont assuré la tradition de père en fils. Mais chez eux aussi, un gendre a dû venir. Lui-même ne travaillait pas, mais il a eu deux fils, dont l'aîné est aujourd'hui très célèbre dans tout le Ladakh. Il n'y a jamais eu d'astrologue comme lui auparavant. Il est « registered » (employé par le gouvernement pour faire des horoscopes). Son fils apprend et continue avec lui l'astrologie.
> Enfin, « ceux de l'ermitage », ils appartiennent à la troisième maison d'astrologues. Menuisiers, depuis longtemps ils ne travaillent (l'astrologie) pas plus qu'il ne faut.
> Les forgerons (*mgar-ba*) sont aussi appelés « artisans du fer », *lčags-bzo-ba.* Ils sont installés depuis très longtemps au village, mais pourtant il n'y a toujours qu'une seule maison.
> Enfin, les *mon-pa.* Il y a aujourd'hui deux familles de ceux qu'on appelle les *mon-pa.* Frères, ils sont apparentés aux musiciens de la famille royale ».

44 Une situation analogue est décrite par S.R. Schuler dans la haute Kali Gandaki au Népal. En effet, selon le modèle indigène, la société Chumik-wa est divisée en plusieurs strates héréditaires, dont la seconde est composée de spécialistes religieux « Lamchen » (*bla-mčhod*). Or, si cette dernière est considérée comme une strate à part entière par les individus qui en sont membres, elle reste pour les autres une simple partie de la strate suivante celle des « gens ordinaires » (*phal-pa*).

Les « gens inférieurs » : *rigs-ṅan*

45 La strate des « gens inférieurs », qui comprend en ordre hiérarchique les forgerons *mgar-ba*, les musiciens *mon* et les musiciens mendiants et itinérants *bhe-da*, subit de nombreux interdits concernant la nourriture, les relations sexuelles, le lieu de résidence, et plus généralement tout contact direct ou même indirect (par

l'intermédiaire d'un récipient ou d'un vêtement). Par ailleurs, si l'entrée des temples dans les monastères leur est permise, il leur est impossible de prononcer les vœux et d'entrer dans les ordres. En outre, ils ne peuvent ni accéder à la fonction de « chef de village », ni jouer le rôle de médiateur lors de conflits intervenant au sein de la communauté.

46 A l'intérieur de ces trois groupes de « gens inférieurs », une stricte endogamie est respectée et le contact est évité. L'évitement est particulièrement manifeste à l'égard des *bhe-da*, musiciens itinérants sans terre ni maison, qui vont de porte en porte demander l'aumône en jouant du tambourin et de la flûte. Absents des villages du Bas-Ladakh ([21]), ils sont regroupés aujourd'hui à la périphérie de Leh, où ils vivent sous des tentes. Leur origine, qui reste inconnue, est la source de plusieurs histoires qui, quel qu'en soit le bien-fondé, s'accordent toutes sur l'étymologie du terme *bhe-da* (« exilé », « étranger », « exclu ») issu de la racine du verbe *dbye-čes* ou *phye-čes* signifiant « séparer, différencier » (en ladakhi, la syllabe *dbye* se prononce « bhé » et non pas « ché » comme dans le dialecte de Lhasa).

47 Dans la première de ces histoires, un roi avait trois fils : le premier devint roi du Ladakh, le second, roi de Gugué et Purang (petits royaumes du Tibet occidental), quand au troisième, après une dispute avec ses frères aînés, dépossédé de tout bien, il partit se réfugier dans le Lahaul-Spiti (au sud). Là, il fut appelé *bhe-da*, « l'exilé ».

48 Dans la seconde, une reine ayant trompé son mari avec le « ministre-conseiller » de la cour, elle fut renvoyée du palais royal et contrainte d'errer à travers le royaume en chantant et en dansant pour gagner sa pitance et celle de son compagnon. Tous deux furent appelés *bhe-da*, les « exclus ».

49 Dans la troisième, les *bhe-da* furent amenés du Baltistan, par la fille du suzerain Ali-mir qui allait devenir la mère de *Seṅ-ge rNam-rgyal*, illustre roi du Ladakh.

50 Enfin, selon A.H. Francke dont les hypothèses « historiques » sont très controversées (*infra* : p.), les *bhe-da* seraient les descendants des serviteurs des *mon*, et auraient de ce fait un statut inférieur à ces derniers (A.H. Francke, 1980 : 78).

51 Si les *bhe-da*, sans terres ni maisons, inspirent méfiance et dégoût à l'ensemble de la population, il n'en est pas de même des forgerons et des musiciens professionnels sédentaires reconnus indispensables à la vie de la communauté par ceux des strates supérieures. Comme le dit un dicton ladakhi : « lama, médecin-guérisseur, forgeron et musicien professionnel sont les quatre coins d'un même morceau de tissu » (*bla-ma lha-rǰe mgar-ba mon slan-pa gru bži dan mthan ne 'dug*). Sans leurs services, un homme ne peut vivre. Le moine l'assiste spirituellement et au moment de sa mort, guide son âme durant les quarante-neuf jours de l'état intermédiaire conduisant à la renaissance. Le médecin soigne son corps. Le forgeron lui fournit ses instruments de travail (soc, houe, hache et couteau) lui permettant ainsi de se nourrir. Quant au musicien, il le seconde à l'occasion de toutes les festivités en accompagnant celles-ci par des chants et une musique adéquate, et autrefois, menuisier-charpentier, l'aidait à construire sa maison.

52 De nos jours, les barrières entre les forgerons, les musiciens professionnels et les « gens ordinaires » tendent à s'effacer. Si l'endogamie reste de rigueur, l'éloignement du lieu de résidence n'a plus cours. Les maisons des *mgar-ba* et des *mon* sont construites à l'intérieur des villages et non à leur périphérie, et leurs propriétaires se sont vus octroyer quelques ares de terre arable par la communauté qui les abrite. A l'école laïque gouvernementale, les enfants issus de la strate des « gens inférieurs » sont mélés

aux autres sans discrimination ; certains obtiennent d'ailleurs des bourses pour poursuivre leurs études dans les collèges de Leh, de Jammu ou de Srinagar au Cachemire. Enfin, si les villageois, membres des strates supérieures de la société, refusent toujours de partager l'assiette ou le verre d'un de ces hommes « inférieurs », ils consentent aujourd'hui à boire du thé ou de la bière dans un verre spécialement lavé pour eux, et à manger en leur compagnie de la nourriture préparée de leurs mains. Si les préceptes et les règles de conduite régissant les rapports entre « gens ordinaires » et « gens inférieurs » s'assouplissent peu à peu, chacun reste pleinement conscient de sa place au sein de la communauté, et respecte soigneusement les prescriptions et les obligations propres à sa condition. Ce sens aigu de la hiérarchie sociale est commun à tous les villageois quelle que soit leur appartenance. Ainsi, les forgerons exprimeront ouvertement leur supériorité hiérarchique vis à vis des *mon*, en s'asseyant toujours devant et plus haut que ces derniers. En effet, dans le cadre de l'hospitalité, la hiérarchie s'exprime entre autres par la hauteur et la qualité de la table et du siège offerts et l'emplacement par rapport au foyer ou l'est géographique.

Les forgerons *mgar-ba*

53 Pour expliquer et justifier leur prééminence sociale, les forgerons ont recours à une simple question : « Quand on lance une flèche vers le ciel, qu'est-ce-qui se fiche en premier dans le sol ? C'est la pointe de fer forgée par le forgeron et non le corps en bois taillé par le *mon.*

54 Si les musiciens *mon* sont considérés comme des « étrangers » par l'ensemble des villageois, les forgerons sont tenus pour « Ladakhi ». Leur statut de « gens inférieurs » n'est pas dû à leur origine, comme ceci est le cas pour les « khamendeu » (*kha min dug* : « pas (de contact) par la bouche »), émigrés démunis de la société sherpa (C. von Fürer-Haimendorf, 1980 : 59-60), ou pour les esclaves affranchis habitant les « petites maisons » dans les villages nyin-ba ([22]) (N. Levine, 1977 : 156-157). Il est lié au travail qu'ils exercent. En effet, dans l'ensemble des populations tibétaines, et plus spécialement dans les contrées occidentales du Tibet, les forgerons, même lorsqu'ils jouissent d'une certaine estime, appartiennent toujours aux basses strates de la société.

55 S.C. Das (1902 : 32) remarque ainsi que dans le nord-ouest du Tibet, les hommes qui travaillent le métal sont regardés de haut et tenus à l'écart. Observation confirmée par C.A. Sherring (1974 : 264) et par E. Kawaguchi (1979 : 440) qui notent en accord avec R. de Nebesky-Wojkowitz (1975 : 155) que les forgerons sont considérés au Tibet comme des gens inférieurs avec lesquels il est vivement déconseillé d'avoir des relations de mariage ou de commensalité sous peine d'exclusion. Ce dernier ajoute toutefois qu'ils ne sont pas l'objet d'une aussi grande discrimination que dans beaucoup d'autres régions du globe. Enfin, pour G. Tucci (1973 : 224), « il s'agit apparemment d'une survivance des rapports préhistoriques entre l'art du forgeron et les puissances infernales, rapports qui dans bien des communautés procurent au forgeron un grand prestige, et dans d'autres en revanche, par suite d'un processus de démythisation, font peser sur lui, l'ombre démoniaque du commerce avec des puissances dangereuses ».

56 Au Ladakh, les villageois des différentes strates se rendent volontiers chez le forgeron, pour lui demander la confection ou l'affûtage d'une hache, d'une serpe ou d'un simple couteau, ou bien la galvanisation ou la réparation des pots en cuivre, œuvres des orfèvres du village de Chilling ([23]).

57 Ils lui apportent le charbon de bois, *sol-ba*, servant à alimenter le feu de la forge, et restent un moment près de l'artisan à discuter et à l'aider au besoin en actionnant en alternance les deux soufflets en peau de chèvre.

58 Trois fois par an, pour les semailles, le premier sarclage et la moisson, le forgeron quitte sa forge, où il travaille à la demande du client en contrepartie d'une rémunération en espèces ou en nature, et se rend dans les différentes maisonnées du village, membres de sa clientèle (dans le cas d'un gros village comptant plus d'une maisonnée de forgerons). Le combustible et les soufflets lui sont fournis, et des collations nombreuses ainsi qu'un copieux repas lui sont offerts. A l'automne, une fois le grain engrangé, il est payé en retour à raison d'un *khal* (13,5 kg) et de cinq *'bre* (3,5 kg) d'orge par maison. Ce « don obligatoire » (*gso-ñuṅ/ bsod-gñoms)* ([24]), que reçoivent également les musiciens et les moines du village n'est pas fixé pour les maisons « annexes » ou « petites maisons » (*khaṅ-bu/khaṅ-čhuṅ*), issues de la segmentation d'une « maison principale » ou « grande maison » (*khaṅ-pa/ khaṅ-čhen*), qui donnent « selon leur bon cœur ».

59 Outre, la fabrication, l'entretien et la réparation de l'outillage agricole et des ustensiles domestiques (Fig. 7), c'est aussi au forgeron du village qu'incombe la confection des « protections de fer » (*lčags-sruṅ*), que tout enfant reçoit à la naissance. Ces charmes en fer forgé, un arc et une flèche miniatures pour un garçon, deux bracelets torsadés pour une fille, sont portés par l'enfant au moins jusqu'à l'âge de trois ans, et le protègent comme les fils de couleur donnés par les moines et les amulettes offertes par l'astrologue, du « mauvais œil » (*mig 'phog*) et des démons *gdon* et *sri*, particulièrement néfastes aux nouveaux-nés. Selon la croyance populaire, ces derniers n'attaquent pas les enfants issus de la strate des « gens inférieurs ». Aussi utilisera-t-on en ultime recours la relative « impureté » dont est entachée le forgeron, pour éloigner les esprits malfaisants menaçant un nouveau-né de « strate supérieure » en dépit des amulettes et des cérémonies données pour sa protection par les religieux ordonnés et les astrologues. Pour se faire, les parents présentent leur enfant au forgeron, lui donnent le nom d'« enfant de forgeron » (*mgar-phrug*), et le font boire sur les genoux de cet homme « impur » dans un bol lui appartenant. Ainsi « contaminé », l'enfant se trouve à l'abri des mauvais génies, qui leurrés par ce subterfuge croient avoir à faire à un enfant de basse extraction et s'en détournent car « même un démon ne veut toucher un sale forgeron » ([25]).

60 Après la mort de l'un de ses clients, le forgeron se rend dans la maison du défunt pour y réparer les ustensiles lui ayant appartenu et fabriquer avec les différents matériaux (argent, fer, laiton, turquoise, corail) que lui procure la famille endeuillée des ornements (des bagues et des boucles d'oreille après le décès d'un homme, des bijoux après celui d'une femme). Le jour de la crémation, ces derniers sont vendus aux enchères avec les vêtements du défunt et ses quelques biens personnels (tasse, cuillère, briquet, couverture…) ; l'argent ainsi gagné est remis aux moines venus exécuter les rituels funéraires ; le forgeron recevant pour son travail quelques roupies.

61 Par ailleurs, si l'ensemble des villageois apportent un pain levé aux proches du défunt le jour des condoléances, la famille du *mgar-ba* se distingue en offrant une aiguille, comme lors des fêtes du Nouvel an. En effet, à cette occasion, le forgeron vient avec sa femme et ses enfants saluer la famille qui l'emploie et lui remettre une aiguille en gage de bonne fortune. Dans la pièce du foyer, la maîtresse de maison leur sert un abondant

repas et au moment du départ, leur donne des pains et des beignets du Nouvel an, un gros morceau de beurrre et plusieurs mesures de farine en guise d'étrennes.

62 Enfin, il y a quelques années encore, les forgerons, seuls à posséder des tenailles, secondaient les médecins-guérisseurs et servaient d'arracheurs de dents (S.H. Ribbach, 1955 : 190). Ils sont aujourd'hui remplacés par des « dentistes » indiens, généralement sikhs, qui passent une fois par an dans l'école du village arracher les dents, boucher les cavités et vendre des dentiers.

63 A la fois méprisé et reconnu, le forgeron jouit d'un statut ambigu au sein de la société ladakhi. Il se révèle un personnage essentiel pour la communauté, non seulement en tant que fabricant et réparateur de l'outillage agricole, mais aussi par le rôle qu'il joue à l'occasion des cérémonies familiales les plus importantes pour l'homme ladakhi : naissance, mort et fêtes du Nouvel an.

Les musiciens professionnels sédentaires : *mon*

64 Un autre « groupe à part », situé au bas de la hiérarchie sociale derrière le groupe des forgerons, est celui constitué par les *mon*, musiciens professionnels présents à toutes les festivités. Détenteurs d'un savoir spécifique, ils apparaissent également nécessaires aux strates supérieures en raison des fonctions particulières qu'ils exercent. Leur nom ne fait pas référence à celles-ci, ni aux instruments dont ils jouent, mais à leur origine – cis-himâlayenne – présumée.

65 En tibétain, le terme *mon* – peut-être apparenté au nom Man de la littérature chinoise désignant globalement les « barbares » du Sud – s'applique en effet aux populations, non organisées en états, qui peuplent les régions boisées situées entre le Tibet et les plaines indiennes (cf. Das : 976 ; Jäschke : 420, Stein, 1981 : 13). Le *bod-rgya-čhig-mjod-čhen-mo*, dictionnaire le plus précis à ce sujet, donne (p. 2123) des *mon-pa* la définition suivante : « petit groupe d'hommes de langue et de religion d'origine tibétaine, habitant une région méridionale, voisine du Bhoutan et vivant d'agriculture, d'artisanat et de chasse ». Pour sa part, H.A. Jäschke remarque avec justesse que le groupe ainsi désigné varie en fonction du locuteur. En effet, si les « vrais Tibétains » (« real Tibetans ») traitent les habitants du Lahaul de *mon*, ces derniers à leur tour désignent par ce nom les hindous de Kulu. Enfin, J. Biddulph (1971 : 50) note la présence de *mon* au Baltistan et les décrit comme une caste de musiciens méprisés qui ne peuvent se marier avec les membres d'autres castes, ni même en prendre les filles.

66 Aux dires des Ladakhi, les *mon* seraient venus des vallées boisées du Lahaul et du Spiti au sud de la chaîne himâlayenne, il y a plusieurs siècles. En arrivant au Ladakh, ils se seraient séparés afin de mieux s'intégrer aux villages dans lesquels ils désiraient s'installer, et auraient offert leurs services en tant qu'artisans du bois, menuisiers, fabricants et joueurs de hautbois, de flûte et de timbales. Arrivés les derniers et avec peu de moyens dans une communauté villageoise déjà formée, ils auraient été contraints d'accepter le statut de « gens inférieurs » et les conditions qui leur étaient proposés. Enfin, toujours selon les villageois, en raison du respect de la règle d'endogamie, les *mon* présentent aujourd'hui encore des traits anthropologiques qui les distinguent des autres membres de la communauté : une peau plus foncée, des traits de visage plus fins, un nez légèrement aquilin…



Fig. 7. – Forgeron venu à domicile réparer les pots en cuivre étamé.



Fig. 8. – Musiciens mon jouant du haubois (*sur-na*) et des timbales (*dha-mari*) à l'occasion d'une fête de naissance (*phrug-pd*).

67 Cette thèse admise par l'ensemble des Ladakhi est réfutée par A.H. Francke dans son histoire du Ladakh (1980 : 19-26). Pour lui, les *mon* seraient les descendants des premiers moines bouddhistes venus d'Inde, au premier siècle de notre ère, pour répandre l'enseignement de Bouddha Sākyamuni chez les nomades païens qui peuplaient alors ces régions. Premiers habitants sédentaires du Zanskar et du Ladakh, ils auraient été vaincus quelques siècles plus tard par des Tibétains venus du nord et réduits à la condition de « gens inférieurs ». L'auteur appuie sa thèse sur la découverte

au Zanskar d'anciennes fortifications et d'un mur à prières connus par les autochtones sous les noms respectifs de « châteaux des *mon* » et « mur à *ma-ni* des *mon* ». Argument linguistique pour le moins douteux selon G.E. Clark qui, à la suite de B. Laufer, critique sévèrement les travaux « historiques » de Francke qu'il juge « naïfs et sans fondements », et plus particulièrement sa théorie du peuplement du Ladakh qu'il qualifie d'« invention pure » ; théorie selon laquelle des vagues d'immigrants (*mon*, dardes puis tibétains) auraient successivement conquis et habité le pays. (G.E. Clark, 1977 : 341).

68 Enfin, l'idée reprise par les époux Heber (1978 : 24-25) et par S.S. Gergan et F.M. Hassnain (1977 : 7-9) selon laquelle les *mon* se singularisent par leur caractère aryen, est totalement rejetée par L. Petech (1939 : 97-105), qui démontre à l'aide de mesures anthropométriques que la distinction morphologique faite entre les *mon* et les autres Ladakhi est dénuée de fondement.

69 Aujourd'hui, quoi qu'il en soit, chaque village du Ladakh central compte une à deux maisonnées de *mon*, connus et sollicités pour leurs qualités de musiciens et de chanteurs. Joueurs de timbales (*dha-mari*) et de hautbois (*sur-na*), les *mon* sont à la fois chansonniers, amuseurs et chroniqueurs. Et, si la mélodie instrumentale qu'ils proposent n'est guère variée, leur répertoire chanté est en revanche fort étendu, et comporte des chants appropriés à chaque circonstance : chants de bon augure, de mariage, d'ouverture du sol, de moisson, chansons à boire, panégyriques relatant les faits et gestes d'un grand homme, roi ou religieux (Fig. 8). Contrairement à la musique vocale et instrumentale exécutée par les moines au cours des offices bouddhiques, il n'existe pas de système de notation, ni de livres de chants. La transmission du savoir se fait oralement de père en fils. En effet, à l'encontre des *bhe-mo* (femmes des *bhe-da*) qui frappent le tambourin en chantant, les femmes des musiciens *mon* ne jouent d'aucun instrument et ne chantent pas.

70 Si autrefois, les musiciens *mon* exerçaient conjointement les fonctions de musicien professionnel et de menuisier-charpentier, ils ont aujourd'hui laissé le travail anodin du bois à des « hommes ordinaires » qui l'accomplissent sans déshonneur, pour ne se consacrer qu'à la musique ([26]). Cette dernière accompagne non seulement toutes les cérémonies et réjouissances familiales et villageoises (fête de la naissance, mariage, concours de tir à l'arc, danses, course de chevaux etc.), mais aussi les grandes fêtes monastiques. Ainsi, lors de la fête de *mdos-mo-čhe*, les musiciens *mon* sont présents dans l'enceinte du monastère, et annoncent par un jeu de hautbois et de timbales les moments forts : dévoilage annuel de la grande peinture sur soie représentant le Bouddha historique, destruction par le feu de la grande effigie triangulaire surmontée par une tête de mort signifiant l'anéantissement des forces hostiles. De même, au cours des fêtes de Stok et de Matho, qui ont lieu durant le premier mois lunaire de l'année tibétaine, les *mon* assis dans la cour intérieure du monastère, ponctuent par des roulements de timbales et le son aigu du hautbois les différentes phases de la transe du médium (*lha-ba*), contribuant par leur musique à développer l'atmosphère d'émotion et de peur qui émane de la foule silencieuse et attentive. Au cours des cérémonies dansées, leur jeu musical complète celui des moines, qui à l'aide d'instruments à vent (conque, trompes courtes ou télescopiques, hautbois) et de percussions (cymbales petites et grandes, tambours sur cadre ou à deux peaux) marquent le début des offices religieux et accompagnent les danses masquées (*'cham*), où sont rejoués des épisodes de l'histoire sacrée.

71 Les musiciens *mon* sont le plus souvent rémunérés pour leurs services en nature, par quelques pains levés, plusieurs mesures de farine et un repas copieux dont ils rapportent les restes et ceux laissés par les autres convives à leur famille. Toutefois, pour certaines occasions (cérémonie de mariage, fête monastique), ils sont aujourd'hui payés en numéraire par le maître de maison ou l'abbé de la communauté monastique qui les engage (50 à 70 roupies par musicien pour sa participation à la fête de Matho). Par ailleurs, comme les forgerons, ils reçoivent de chaque « maison principale » des étrennes et leur « part » annuelle (*gso-ñuṅ/ bsod sñoms*), dont le montant s'élève à sept *bo* (10 kg) ou à trois *bo* et demi (5 kg) d'orge selon le statut du musicien (chef de maison principale ou chef de maison annexe). Ce « don » est offert à l'automne par toutes les maisons principales du village en échange des prestations effectuées au cours de l'année par les musiciens à la demande de la communauté : escorte pour l'arrivée d'un personnage important (dignitaire religieux ou laïc de statut élevé), annonce à l'aube du jour de la coupe des prémices (*shrub*), accompagnement musical de la fête du milieu de l'été, du concours de tir à l'arc et de toutes les danses, les représentations théâtrales, les courses et les cérémonies du Nouvel an…

72 Outre l'accompagnement de toutes les réjouissances profanes qui les rend déjà indispensables, les *mon* remplissent également – comme leurs « confrères » indo-népalais, les damai ([27]) – le rôle de hérauts et d'annonciateurs. Enfin, ils accomplissent aussi certaines tâches rituelles pour lesquelles ils doivent s'être purifiés par un bain d'eau infusée de genévrier et s'être abstenus de tout rapport sexuel les jours précédents. Au cours des fêtes du Nouvel an, ils montent avec l'officiant du culte de la divinité du village à l'autel où réside cette dernière, et exécutent un morceau en son honneur connu sous le nom de *lha-ṙna*, « le tambour des dieux », et par lequel ils l'invitent à descendre et à se joindre aux hommes. Le même jour dans la soirée, ils accueillent par un jeu aux timbales la lune naissante, et par leur musique mettent en relation les hommes et l'astre. Au premier roulement de timbales, dans chaque maison, le chef de maisonnée sacrifie un bouquetin de pâte à la lune, et tire dans sa direction une flèche donnée le jour des étrennes par le musicien. Le jet de flèche vers la lune exprime, sous l'aspect d'un combat, le rejet de l'année passée et proclame l'avènement de la nouvelle. Le sacrifice du bouquetin à la lune permet l'agrégation des membres de la maison au monde nouveau. Les musiciens *mon* y participent en mangeant un morceau du bouquetin « tué », qui leur est offert par la famille avec d'autres offrandes après leur prestation.

73 Groupe « à part » pratiquant une stricte endogamie qui, plus qu'un principe premier, est un corollaire à la hiérarchie, les forgerons *mgar-ba* et les musiciens *mon* sont liés aux membres des strates supérieures de la société par un système de prestations et de contre-prestations, similaire en certains points au système ***jajtnāni*** qui articule la division du travail dans la société de castes de l'Inde traditionnelle.

> « Quel est le principe du système dit ***jajmāni*** ? C'est d'une part qu'il articule la division du travail au moyen de relations personnelles héréditaires : chaque famille dispose pour chaque tâche spécialisée d'une famille de spécialistes. C'est d'autre part de régler de façon coutumière les prestations et les contre-prestations : pour les tâches habituelles, la rétribution est en nature et ne s'applique pas individuellement à chaque prestation particulière mais s'étale sur toute l'année, comme il est naturel à une relation permanente en milieu agricole : il peut y avoir fourniture quotidienne d'un peu de nourriture, il y a toujours droit à une quantité fixée de grains lors de la récolte, il y a enfin des cadeaux obligatoires (souvent en

argent) lors des principales fêtes de l'année et surtout des grandes cérémonies familiales. » (L. Dumont, 1979 : 130).

74 Dans les villages du Ladakh central, les forgerons et les musiciens professionnels s'affirment non seulement en tant que spécialistes, mais aussi par l'exécution de certaines tâches rituelles qui leur incombent. Par le biais des services rendus, une solidarité effective s'établit entre les « gens ordinaires » et les « gens inférieurs », numériquement minoritaires. Celle-ci s'exprime ouvertement lors des fêtes calendaires, moments privilégiés marquant le passage d'une saison à l'autre, d'une année à l'autre. Au cours des fêtes du Nouvel an populaire, la communauté villageoise refait l'expérience de son unité. Pendant un temps donné, par des repas communautaires, des salutations et des offrandes, le pacte social se reforme, l'intégration des « gens inférieurs » à l'ensemble de la communauté villageoise se réalise. Car une année prospère ne peut naître que d'un climat serein, où les hommes et les dieux vivent en harmonie.

75 Ces relations de dépendance et d'entraide qui unissent les représentants des différentes strates sociales au sein d'un même village, se manifestent également dans la vie quotidienne. Elles ne sont pas dépourvues de cordialité et même d'amitié comme en témoigne l'exemple suivant.

76 Sonam Tashi, joueur de hautbois à Hémis-shukpa-chan, est invité à un mariage célébré dans le village voisin de Témisgam. Malheureusement, le deuxième jour, ayant trop bu de bière, il tombe en descendant un pieu-échelle. Fortement commotionné, le bras et plusieurs côtes cassés, il est emmené à l'hopital de Leh, où il reste en observation une dizaine de jours. Les Hémis-pa se côtisent pour payer ses frais d'hospitalisation et son rapatriement en taxi jusqu'au lieu-dit d'Hémis-chu, situé sur la route, à 80 km de Leh et à deux-trois heures de marche du village. Enfin, au cours de sa longue convalescence, de nombreux villageois viennent lui rendre visite, prendre de ses nouvelles et lui apporter des nourritures revigorantes : pains sucrés, *phye-mar* (mélange de farine et de beurre fondu très prisé des Ladakhi), morceau de beurre de *'bri-mo* ou de *mjo-mo*, jarre de bière...

77 Par ailleurs, il arrive fréquemment que des enfants s'amusent et se roulent ensemble dans la poussière sans se soucier de leur appartenance sociale respective, et que des femmes lavent ensemble l'orge sans se préoccuper d'une quelconque « pollution ». Enfin, quand les « gens inférieurs » pour améliorer leurs revenus, se louent comme journaliers, ils sont rémunérés comme les autres, et leur travail n'est pas déprécié du fait de leur bas statut. Réciproquement, il n'est pas avilissant pour un « homme ordinaire » de prendre à son service une personne issue d'une famille de forgerons ou de musiciens, de la nourrir et de la payer en échange du travail fourni. Il convient simplement de mettre à l'écart les récipients dans lesquels elle mange, et de « prévenir » et propitier la divinité du foyer afin qu'elle ne prenne pas outrage de cette intrusion.

NOTES

1. Les frontières de l'état indien de Jammu and Kashmir et du district du Ladakh sont toujours l'objet de conflits entre l'Union indienne, le Pakistan et la République Populaire de Chine. Conformément à l'accord de cessez-le-feu du premier janvier 1949, le Pakistan administre le Baltistan. La Chine depuis 1959 occupe le nord-est du Ladakh et l'Aksai-Chin, où elle construit une route reliant le Xinjiang au Tibet. Elle maintient ses revendications sur les rectifications de frontières qu'elle a imposées de facto en 1962, depuis le Ladakh jusque dans l'Uttarkand aux confins de l'état de l'Uttar-Pradesh (Inde) et du Royaume du Népal.
En 1983. selon *The Statesman's Year Book*, l'état de J and K couvre 222 236 km^2, dont 78 932 km^2 sont sous occupation pakistanaise et 42 735 km^2 sous occupation chinoise. Le district du Ladakh couvre une surface de 97 872 km^2 dont seulement 55 137 km^2 sont sous contrôle indien (58 321 km^2 selon le District Census Handbook publié par le gouvernement indien).
2. Le ladakhi, langue syllabique tibéto-birmane du groupe bhotia ou tibétain, est principalement parlée par la communauté bouddhiste sédentaire et nomade, qui peuple l'est du district (Ladakh, Nubra, Zanskar, Rupshu, Chang-thang).
A l'encontre des tibétologues occidentaux, les Ladakhi distinguent nettement leur langue vernaculaire du « bodhi », tibétain classique utilisé dans la littérature médicale et religieuse (« bodhi » est dérivé de *bod* : Tibet, prononcé « bod » par les Ladakhi et « peu » par les Tibétains du Tibet central). La prononciation est différente : en ladakhi, les préfixes ainsi que les consonnes terminales sont prononcés et les voyelles ne changent pas de son quelle que soit la consonne qui leur succède. Ainsi, *sman* (« médecine, médicaments ») se dira « smann » et non pas « mè » comme à Lhasa. Par ailleurs, certains mots du langage quotidien sont inconnus des dictionnaires tibétains (comme thul : l'œuf ou « chènsa » : pièce du foyer), tandis que d'autres recouvrent une signification différente (*nan-nio* : « le matin » en tibétain signifie « l'année prochaine » en ladakhi, *kha-rcan-iag*, « hier » signifie « avant-hier », etc.). Enfin, depuis le contrôle étroit du Gouvernement du J & K sur le Ladakh, on assiste à une « urduisation » croissante du ladakhi. et il est fréquent d'entendre dans la bouche des locuteurs ladakhi des mots urdu (***jahāz*** : avion, ***thālī*** : « assiette » ou des locutions mixtes telles que « pata » *med* (« je ne sais pas ») ou « ek dam » *sleb* (« il arrive tout de suite »).
Sur la langue ladakhi, voir : la grammaire ladakhi rédigée par A. H. FRANCKE, *Ladakhi and Tibetan Grammar*, 1979 ; les travaux de S. KOSHAL : *Ladakhi Grammar*, Delhi, 1979 et *Conversational Ladakhi*, Delhi, 1982, ainsi que l'article de Nawang Tsering SHAKSPO : « Ladakhi Language and Literature », 1985 (b).
3. En tibétain, *gçam* signifie la partie la plus basse d'une chose, la bordure inférieure d'une jupe ou d'un vêtement de même genre. Au Ladakh central comme dans le Zanskar, ce terme désigne la « basse vallée » et s'oppose à celui de *stod* ou « haute vallée » ; le terme de *gžun*, « milieu, centre » désignant Leh et ses environs ou le bassin de Padum.
4. Au cours de l'été 1984, les cuisinières à gaz. la vidéo et la télévision ont fait leur apparition à Leh ; et en 1986, plus de cinq cents foyers avaient le gaz et une centaine la télévision. Dans le Bas-Ladakh, seuls deux villages recevaient l'électricité.
5. Bien que le Nouvel an *(lo-gsar)* célébré avec faste par les Ladakhi ne corresponde pas à celui qui inaugure l'année tibétaine officielle, ces derniers utilisent le calendrier tibétain et chinois comme calendrier de référence. 11 est fondé sur un cycle de douze ans désignés chacun par un nom d'animal (souris, boeuf, tigre, lièvre, dragon, serpent, cheval, mouton, singe, oiseau, chien, porc), et couplés deux à deux avec un des cinq éléments (eau, bois, feu, terre et fer).
Par ailleurs, au niveau des calendriers annuels, *lo-tho*, rédigés par les astrologues, on constate une différence de un à deux jours entre ceux de la tradition *byed-pa* et ceux de la tradition *gnih-pa.*

Enfin, quand ils font référence aux dates du calendrier européen, les Ladakhi utilisent le terme urdu ***tarikh*** précédé du jour du mois dans ce calendrier.

Sur le calendrier tibétain et l'astrologie : A. WADDELL, 1974 : 450-458, et au Ladakh, S. H. RIBBACH, 1955 : 12-16. Sur le calendrier, l'astrologie et l'agriculture, voir l'article de H. OSMATON et TASHI RABGYAS, 1987.

6. Sur les saisons et leurs couleurs, voir les chants ladakhi traduits par A. H. FRANCKE, *Indiaii Antiquary*, 1902, vol. 31, pp. 99-100.

7. Sur ce sujet, voir le chapitre intitulé « Le temps et les saisons » dans l'ouvrage d'A. BERQUE consacré au Japon : *Le sauvage et l'artifice*, Gallimard. Paris, 1986.

8. Sur les cérémonies d'ouverture du sol et d'ensemencement du « champ-mère », voir ma contribution dans les Actes du troisième colloque sur le Ladakh, Hernnhut 9-13 mars 1987, à paraître.

9. Dans certains villages, le blanchiment des édifices religieux et la cérémonie des « mille offrandes en l'honneur de Namgyal-ma » (*rNam-rgyal-ma*, une des trois divinités de la longue vie et de la victoire *che-lha-rnam-gsuni*) » ont lieu le quinzième jour du quatrième mois lunaire, jour de la conquête de l'Eveil du Bouddha.

10. Je mets le terme dardes, qui s'applique dans notre cas aux populations de langue indo-iranienne peuplant les vallées de mDa, Hanu et Garkun à l'ouest du district du Ladakh, entre guillements afin d'éviter toute controverse. En effet, comme l'a montré G. E. CLARK (1977), cette appellation – sous laquelle aucun groupe ne se reconnaît – est un label attribué par des observateurs étrangers à des ethnies diverses : les « dardes », ce sont toujours les autres. Par ailleurs, G. FUSSMANN note que l'adjectif « dardique » n'a aucune validité linguistique et n'est qu'un pis-aller employé par facilité pour désigner un certain nombre de parlers appartenant tous à la famille indo-iranienne et dont les locuteurs habitent le nord-ouest Himâlaya et l'Hindu-kush.

11. Sur le Nouvel an populaire, voir P. DOLLFUS, « *lo-gsar*, le Nouvel an populaire au Ladakh », *L'Ethnographie*, n° 100-101, 1987 : 63-96.

Au Ladakh, le Nouvel an des agriculteurs est célébré un mois plus tôt que dans les vallées de culture tibétaine du Sikkirn, du Dolpo. du Langtang et de Yolmo au Népal et même du Tibet proprement dit. De fait, sa date correspond plus ou moins au solstice d'hiver.

12. Le nombre des volumes du « Kangyur » *(bKa"gyur)* varie selon les éditions entre 100 et 108 (108 étant pour les bouddhistes un nombre « excellent »). Le *bKa"gyur*, dont la première impression date de 1410, comprend plusieurs parties : 1) *'Dul-ba* ***(Vinaya)*** *;* 2) *çer-phyin* ***(Prajña-pārantitā)*** *;* 3) *Saṅs-rgyas phal-po-čěhe* ***(Buddhāvatansaka)*** ; 4) *dkon-mčhog-brcegs-pa* ***(Ratna Kūta)*** ; 5) *mdo* ***(Sūtray)*** **;** 6) *rgyud (Tantra).*

13. Ce passage d'une saison à l'autre, d'une vie au grand air à une vie du dedans s'écoulant lentement dans une pièce vivoir fermée sur elle-même, est très bien décrit dans le livre de Yue-ling consacré à la Chine ancienne : au dernier mois de l'automne « la gelée blanche commence à se déposer ; tous les travaux cessent... le froid devient intense, les forces humaines ne le peuvent supporter, tout le monde rentre dans sa maison... les animaux hivernants baissent la tête, ils se tiennent au fond de leurs retraites dont ils bouchent l'entrée », cité par M. GRANET, 1982 : 185.

14. Cette classification de la population s'inspire de la classification des êtres aptes à être initiés aux quatre types de tantra, voir G. TUCCI, *The Theory and Practice of the Mandala*, London, Rider, 1969 : 78-80.

Sur la légende d'origine du peuple tibétain : A. MACDONALD, 1959 : 419-450 ; S. KARMAY, 1986 : 79-138.

15. Le mythe du partage inégal d'un bien de consommation (yak. riz...) entre les membres d'une communauté limitée, partage qui « fonde les droits et les devoirs de ceux qui y participent et fixe les rapports des hommes entre eux » n'est jamais mentionné au Ladakh. Au sujet de ce partage

inégal et de la division quadripartite qu'il induit : A. W. MACDONALD, 1980 : 199-208, N. ALLEN, 1978 b : 345-347.

16. Dans son dictionnaire ethnologique Anglais-Ladakhi, H. RAMSAY donne une répartition légerement différente des « lignées » ou « sous-sections » appelées selon lui « roospa » *(rus-pa)* et composant ce qu'il nomme « classes » ou « castes », les strates « riks » *(rigs).*

La première strate « rigal riks » *(rgyal rigs)* ne compte pas de division. La seconde « trangzey riks » *(bram ze rigs)* comprend les diverses écoles et tendances du bouddhisme. La troisième strate « rjey riks » *(rǰe rigs)*, celle des personnages de haut rang (« upper class officiais ») est divisée en quatre groupes hiérarchisés : « cho » *(ǰo)*, « kalon » *(bka' blon)*, « lonpo » *(blon-po)* et « hlardak » *(lha-bdag).* La quatrième strate « hmang riks » *(dmans-rigs)*, celle des « zamindar » comprend les « nangso » *(nan-so)* ou « collecteurs du roi », les « chakdsot » *(phyag-mjod)* ou « trésoriers », les « ngierpa » *(gñer-pa)* ou « intendants », les « chhakshi » *(phyag-phyi)* ou « domestiques du roi », les « ghopa » *(sgo-pa)* ou « gardiens » et les « togochey » ou « lambardar ». Enfin, la cinquième strate « tolbey riks » *(gdol-pa'i rigs)*, celle des artisans, des baladins et des musiciens, compte les « zospon » *(bzo-spon)* ou « chefs des artisans », les « zopa » *(bzo-pa)* ou « artisans », les « sarzopa » *(gser-bzo-pa)* ou « orfèvres », les « mulzopa » *(ṅul-bzo-pa)* et les « zangzopa » *(zaṅs-bzo-pa)* ou « travailleurs de l'argent et du cuivre » et les « Icakzopa » *(Ičags-bzo-pa)* ou « gara » *(mgar-ba)* les forgerons, (H. RAMSAY, 1890 : 18-19).

17. *rigs-ṅan*, ce terme tibétain, qui selon S. C. DAS signifie « de basse extraction » (D. 180), est souvent employé par les communautés de langue tibétaine du Népal pour désigner les artisans népalais (forgerons ***kāmi***, musiciens tailleurs ***damai***) qui n'ont pas de place dans la hiérarchie indigène. (Cf. N. LEVINE, 198 la : 68, C. RAMBLE, 1984 : 147).

18. Pour une analyse de la division quadripartite de la société en Himalaya et une comparaison avec le modèle indien des ***varṇa,*** voir les deux articles de N. ALLEN, 1978 a et 1978 b.

19. Les termes d'*am-čhi*, de *sman-pa*, et de *lha-rje* sont équivalents dans la bouche des Ladakhi, celui *d'am-čhi* étant le plus employé.

20. « onpo » *(dpon-po)* désigne au Ladakh un astrologue laïc, qui transmet son savoir et son titre en ligne patrilinéaire.

21. La présence de « bedas » est attestée au Spiti en 1869 par A.F. P. HARCOURT (1982 : 42) : « Les Bedas, équivalent des « Hensees » ou musiciens du Lahaul, ne possèdent pas de terres ; comme le dit un dicton du Spiti (...) : 'au Beda, pas de terres, au chien, pas de charge' ».

22. Au Ladakh, l'esclavage ne semble pas avoir marqué les campagnes. Ni la Chronique, ni les villageois n'y font allusion. Cependant, dans la littérature occidentale, outre F. DREW (1976 : 244) qui mentionne le cas d'individus nés de l'union de soldats dogra et de femmes ladakhi et considérés dès leur naissance comme la « propriété du Gouvernement », H. RAMSAY dans son dictionnaire (1890 : 147-148) s'arrête longuement sur le mot « esclavage » (slavery). Ce passage comportant les seules informations connues à ce sujet, je le cite – malgré sa longueur – dans sa quasi-intégralité.

« Autrefois, le Ladakh comptait trois catégories d'esclaves. La première était constituée de Tartares venus des hautes plaines du Chang-thang (...), qui avaient été vendus, dans leur enfance, par leurs parents à des propriétaires Ladakhi. Connus sous le nom de « ghoyal », ils étaient esclaves au sens où on l'entend habituellement. En 1873. M. JOHNSON, alors Wazir du Ladakh, donna l'ordre que tous ces esclaves soient affranchis, et interdit que l'on continue le traffic d'enfants tartares (...). La majorité d'entre eux s'en retournèrent dans leur pays.

Une autre catégorie d'esclaves était formée des enfants illégitimes nés de cipayes Cachemiri ou Dogra et de femmes ladakhi. Appelés « ghulamzadah », ils étaient « esclaves de l'Etat ». Nourris par l'Etat du Cachemire, ils devaient travailler sans recevoir de salaire et n'avaient pas le droit de quitter le pays (...). En 1871, M. DREW, alors wazir, obtint du Maharadjah la permission de les libérer. Depuis, ils se sont mélangés à la population du pays.

Enfin, la troisième catégorie d'esclaves était composée des « débiteurs » vis-à-vis de l'Etat et de leurs descendants. Ces débiteurs étaient des gens malhonnêtes, qui avaient détourné à leur profit des fonds (grain ou argent) provenant de l'Etat.. De tels « débiteurs » nommés « bakidar », c'est-à-dire « coupables » étaient, jusqu'en 1890, obligés de travailler pour l'Etat en échange d'une seule ration journalière, le reste de leur émoluments étant confisqués pour rembourser leur « dette ».

23. Chilling est un petit village (4 maisons principales) d'accès difficile, et où tous les hommes sont spécialisés dans le travail du métal. Il ne compte exceptionnellement ni forgerons, ni musiciens *mon.* Les habitants d'origine newari, bénéficient d'un grand prestige social. On les nomme *gser-mgar,* « ceux qui travaillent l'or », quoiqu'ils travaillent surtout le cuivre et l'argent. (J. P. RIGAL, 1983 : 167-182.

24. L'étymologie et l'orthographe de ce terme prononcé « soniong », « soniung » par les Ladakhi prêtent à confusion. Certains locuteurs l'écrivent *gso-ñuṅ*, c'est-à-dire « un peu pour manger », d'autres *bsod-gñoms* : « aumône généralement en nature donnée aux religieux ». Ce « don obligatoire », dont la qualité et la quantité varient selon le destinataire (moine, musicien, forgeron et parfois médecin et astrologue) est parfois appelé *thon-thaṅ*, c'est-à-dire « salaire, revenu, ou plus exactement ce qui revient à chacun en regard d'un travail ou de services rendus » (J : 238). H. H. RAMSAY (1890 : 119-120) le cite dans son dictionnaire sous le terme « perquisite » : « donné par les villageois à l'époque des récoltes aux forgerons et autres serviteurs du village ».

25. Cette pratique est également attestée par S. H. RIBBACH (1955 : 22). Dans d'autres régions de culture tibétaine, afin de leurrer les démons et de détourner leur attention des jeunes enfants, on simule le passage du nouveau-né dans une strate inférieure en lui donnant le nom d'un homme de basse strate. C'est pourquoi des enfants appartenant à des lignées de religieux peuvent être appelés ***kãmi*** (« forgeron ») (fait signalé par G. CLARKE à Hélambu et C. JEST à Dolpo).

26. Pour un examen des différents types de chants et de leurs interprètes : Nawang Tsering SHAKSPO, 1985 a ; pour des textes de chants traduits en anglais : A. H. FRANCKE, 1901 a & b., 1902 a.
Aujourd'hui à Leh, la situation change, les *mon* revenant au métier de menuisier mieux rémunéré et garantissant une meilleure sécurité d'emploi, et les *bhe-da* assurant le rôle de musicien. (N. T. SHAKSPO, 1985a : 23).

27. A propos des ***damai,*** caste indo-népalaise de tailleurs-musiciens, M. GABORIEAU (1978a : 220) écrit : « Leur premier métier est anodin ; le second, celui de musicien leur vaut d'être intouchables, mais aussi indispensables car en cette qualité ils remplissent quatre rôles : ce sont les hérauts dont la musique orchestrale bruyante, lors des cérémonies auspicieuses et des funérailles, proclame bien haut la munificence du patron qui les paie. Ils sont aussi bardes et amuseurs : au Népal occidental ils préservent et exécutent les ballades héroïques consacrées aux rois et aux héros des anciennes dynasties (...). Leur troisième rôle est religieux : leur musique fait partie intégrante des cérémonies de bon augure, spécialement les initiations et les mariages. Enfin, par leur musique ils ont pouvoir sur les dieux et provoquent les transes ».

Chapitre 2 : Un village à travers l'histoire

L'époque royale : 930-1840

Le royaume du Ladakh sous les dynasties Lhachen et Namgyal

1 Les informations, dont nous disposons pour décrire la fondation de l'ancien royaume du Ladakh et l'histoire de la première dynastie sont très pauvres, et souvent sujettes à caution. En effet, pour cette époque, la principale source littéraire est la « Chronique du Ladakh » (*la-dvags rgyal rabs*) qui, compilée en tibétain au XVII[e] siècle, est un mélange de légendes et d'événements historiques et pseudo-historiques ([1]).

2 Selon cette dernière, au X[e] siècle, le Haut-Ladakh était alors entre les mains de descendants de Gesar, le célèbre héros de l'épopée tibétaine, et le Bas-Ladakh entre celles de petits roitelets, maîtres de principautés plus ou moins indépendantes, lorsqu'un descendant du roi tibétain Landarma (*Glaṅ-dar-ma*), nommé *Ñi-rna mgon* (alias *khri-kyi-ldin*), conquit le Tibet occidental. Il y fonda le vaste royaume des « trois pays de Ngari » (*mṄa'-ris skor-gsum*), qu'il partagea peu avant sa mort entre ses trois fils, nés de son union avec une princesse du Purang. Le cadet et le benjamin se partagèrent les petits royaumes du Gugué, du Purang, les « trois portes du Zanskar », le Spiti et le *spi-ti-lčog* (le Lahaul ?). Tandis que l'aîné, *dPal-gyi-mgon.* fut doté d'un vaste territoire, qui englobait le Maryul « où les habitants se servaient d'arcs noirs », et s'étendait du Ruthog à l'est au col du Cachemire (le Zoji-la) à l'ouest. De son arrivée au pouvoir, au centre de l'actuelle région du Ladakh, date la fondation du Royaume du Ladakh et celle de la première dynastie ladakhi, la dynastie « Lhachen » (*lha-chen* : « Grand Dieu »).

3 Dès lors, la succession royale se fit de père en fils : *Grags-pa-lde* succédant à *'Gro-mgon*, fils héritier de *dPal-gyi-mgon* ([2]), etc.

4 Il faut attendre le début du XV[e] siècle pour commencer à sortir de l'ombre. A cette époque, la puissance de l'Islam se faisait sentir au Cachemire et au Baltistan (envahi en 1405 sous le règne de Sikandar) et le royaume du Ladakh était divisé entre deux frères. L'aîné, *Grags bum-lde*, un homme pieux qui soutenait l'ordre religieux tibétain

des *dGe-lugs-pa* fondé par Tsong-kha-pa, régnait sur le Haut-Ladakh des forteresses orientales de Leh et de Shey. Le cadet, *Grags-pa-'bum,* un roi fier et belliqueux, gouvernait le Bas-Ladakh, des citadelles occidentales de Bazgo et de Témisgam.

En 1470, le Ladakh était alors en lutte contre les armées musulmanes menées par le sultan Zain ul-Abidin du Cachemire, lorsque celui qui allait devenir le fondateur de la future dynastie Namgyal (*rNam-rgyal*) prit le pouvoir et s'imposa au pays entier. A sa mort, son fils cadet, *bKra-çis rNam-rgyal* (1555-1575), un homme énergique et ambitieux, lui succéda. Au cours de son règne, ce dernier repoussa une nouvelle attaque venue du Cachemire et agrandit les limites du royaume en soumettant les habitants du Spiti, du Zanskar, du Suru, de Nubra et du Ruthog. Après lui, son neveu, *Che-dbaṅ rNnam-rgyal* (1575-1595), l'un des rois les plus efficaces de cette seconde dynastie, étendit encore la superficie du royaume. Son sucesseur, *'Jam-dyaṅs*, tenta de continuer cette œuvre de conquêtes, mais, à la fin du XVIe siècle, il fut défait par Ali-mir, chef du Baltistan, qui l'obligea à se rendre, à se convertir à l'Islam et à se marier avec sa fille. Cette manœuvre d'islamisation fut un échec, mais de l'union de *'Jam-dbyaṅs* et de cette princesse balti, curieusement reconnue comme une incarnation de la déesse bouddhique Tara, naquit celui qui pour les Ladakhi restera le plus grand roi : *Seṅ-ge rNam-rgyal.* Au pouvoir pendant vingt-six ans (1616-1642), ce dernier redonna au royaume appauvri le prestige perdu et fit construire de nombreux temples, ériger des statues et envoyer des dons importants aux fondations religieuses du Tibet. Il soumit le Gugué (détruit vers 1630) et annexa le Purig. Mais, cette période de prospérité et d'expansion militaire fut brève, et quelques années plus tard, son successeur, *bDe-ldan rNam-rgyal* fut contraint de se soumettre au grand Moghol pour éviter l'invasion de son royaume par l'armée d'Aurangzeb. Une mosquée fut construite à Leh en 1666. L'accalmie fut de courte durée. A nouveau le royaume fut envahi, mais cette fois ci les envahisseurs vinrent de l'est, des provinces du Tibet central. Le roi au pouvoir, *bDe-legs rNam-rgyal* n'arrivant pas à faire face à la puissante armée tibéto-mongole envoyée par le cinquième Dalaï-lama – *dGe-lugs-pa* – pour conquérir le Tibet occidental et montrer son ressentiment contre l'aide apportée par le Ladakh au souverain du Bhoutan, royaume où l'ordre *'Brug-pa* fleurissait, fit appel aux troupes du gouverneur Moghol du Cachemire. L'armée tibéto-mongole (les « Sokpos » dont parle F. Drew) fut mise en déroute, mais le tribut fut lourd à payer.

TABLEAU 2

	INDE DU NORD	LADAKH	TIBET
600	627-855 Dynastie Kārkota du Kashmir		v. 600 *gNam-ri sroṅ bcan,* prince du Yarlung roi du Tibet v. 610/649 *Sroṅ-bcan sgam-po*
700	733 Lalitāditya Muktāpida, roi du Kashmir 769 Bouddhisme florissant	Ladakh sous l'emprise de petits roitelets	779 Bouddhisme, religion d'Etat
800	855-883 Dynastie des Utpala fondée par Avantivarman		Persécution du Bouddhisme 842 meurtre de *Glaṅ-dar-ma*
900	v. 982 Naissance d'Atiśa	**v. 930** Fondation de la **dynastie *Lha-čhen*** (« Grand Dieu ») par un descendant d'un roi tibétain	Royaume du Tibet occidental Seconde diffusion du Bouddhisme *Ye-çes-'od,* roi du Gugue
1000	Situation politique et sociale se détériore au Kashmir	Les rois se succèdent de père en fils aîné Fondation des premiers temples	958-1055 *Rin-čhen bzaṅ po* Fondation des premiers temples 1042 Arrivée d'Atiśa au Tibet
1100			1040-1123 *Mi-la-ras-pa* 1175-1185 Fondation des monastères des écoles *bKa'-brgyud-pa*
1200	Les musulmans conquièrent l'Inde du Nord		1239-1240 Invasion du Tibet par les Mongols
1300	1321 Rinčana, fils d'un chef ladakhi monte sur le trône du Kashmir, se convertit à l'Islam, devient le premier sultan 1339 — Dynastie musulmane au Kashmir	1354 La suzeraineté du Ladakh est revendiquée par le Kashmir Deux frères se partagent le royaume du Ladakh : *Grags-'bum-lde* et *Grags-pa-'bum*	1357 Naissance de Tsongkhapa (*Coṅ-kha-pa*) Fondateur de l'Ecole *dGe-lugs-pa*
1400	1389-1413 Sikandar, création de la fonction de Shaykh al Islam	1470 Unification du Royaume du Ladakh et fondation de la **dynastie *rNam-rgyal*** Le Ladakh résiste aux armées musulmanes du Kashmir; le Baltistan est envahi.	1409 Fondation Ganden; 1416 Fond. Drepung 1419 Fond. Sera.
1500	1540-1551 Mīrza Haydar Dughlat prend le pouvoir au Kashmir 1561-1586 Les čak règnent sur la vallée 1586 Conquête du Kashmir par Akbar	1555-1575 Sous le règne de Tashi Namgyal (*bKra-çis-rNam-rgyal*), le royaume du Ladakh s'agrandit englobant le Spiti, le Zanskar, Nubra la Suru et Ruthog	Conflit entre *Kar-ma-pa* et *dGe-lugs-pa* Guerre entre le Ü et le Tsang 1578 Altan Qan confère à *bSod-gnams-rgya-mcho* le titre de Dalai Lama

	INDE DU NORD	LADAKH	TIBET
1600	1586-1605 Akbar 1605-1627 Jahangīr 1628-1658 Shāh Jahān 1658-1707 Aurangzeb 1684 Signature du traité entre le Ladakh et le Kashmir	v. 1590 Jamyang N. (*'Jam-dbyaṅs*) soumis par 'Ali-Mir doit se convertir à l'Islam et se marier avec la fille du chef du Baltistan 1614-1642 Sengge N. (*Seṅ-ge*) : Age d'or du royaume 1667 construction de la mosquée à Leh v. 1680 aidé par les troupes du Grand Moghol *bDe-legs* N. arrive à repousser la puissante armée tibéto-mongole envoyée par le 5ᵉ Dalaï-Lama Le royaume du Ladakh privé de la moitié de son territoire est très affaibli	1617-1682 5ᵉ Dalaï-Lama 1661 J. Grüber et A. d'Orville à Lhasa 1689 Signature du traité entre le Ladakh et le Tibet; Gugue et Ruthog sont définitivement annexés au Tibet
1700	1752 Le Kashmir passe aux mains des Afghans : Domination dure et oppressive	*Ñi-ma* N. réorganisation du système judiciaire 1715 Visite des frères I. Desideri et E. Freyre	1715-1721 I. Desideri au Tibet 1774-1775 Mission conduite par G. Bogle 1783-1792 S. Turner 1790 Invasion Gurkha
1800	1819-1846 Kashmir conquis par Ranjit Singh : domination Sikh 1846 Défaite des Sikh par les Britanniques. Le Kashmir est « vendu » au Radjah Gulab Singh roi Dōgrā du Jammu	Le royaume du Ladakh, sans pouvoir, joue le rôle de centre de renseignements 1846, le royaume du Ladakh définitivement annexé devient partie intégrante du Kashmir 1855 arrivée des missionnaires moraves	1876-1933 13ᵉ Dalaï-Lama

6 A l'issue des traités signés en 1684 et 1689, de nouvelles frontières furent établies privant le royaume du Ladakh de la moitié de son territoire. Réduit à la vallée du Haut-Indus et à ses affluents, il était devenu un royaume faible, tributaire de ses voisins, le Tibet et le Cachemire, auxquels il était lié par de sévères réglementations.

7 Peu à peu, l'empire Moghol s'effrita, et c'est de l'état du Jammu que vint la dernière et grande invasion qui mit fin à la royauté ladakhi. En 1834, sous l'ordre du Maharadjah dogra du Jammu, Zorawar Singh à la tête de cinq mille hommes écrasa l'armée ladakhi entre Kargil et Mulbeck.

8 En 1846, après une série de révoltes et d'intrigues, le Ladakh fut définitivement annexé au Jammu et devint partie intégrante du Cachemire (Tableau 2).

9 Aujourd'hui, à Hémis-shukpa-chan, que reste-t-il de cette époque révolue ? Quels en sont les vestiges ? les témoignages ?

Le château d'Hémis-shukpa-chan : histoire et légendes

10 Situé dans une étroite vallée irriguée par un torrent descendant des Monts du Ladakh, Hémis-shukpa-chan est un des plus gros villages du Sham, ancienne contrée occidentale du royaume du Ladakh.

11 Au centre du village, s'élève une importante butte rocheuse, au sommet de laquelle est érigé l'autel de la divinité tutélaire du village (*yul-lha-tho*). Quelques mètres en contrebas, des pans de murs dressés vers le ciel témoignent de ce qui fut naguère le palais royal (*mkhar*) (Fig. 9). Interrogés sur ce dernier et sur ceux qui l'occupèrent, les villageois restent vagues. Certes, il y eut un roi, et même plusieurs, au « Château des fleurs » (*me-tog mkhar*), nom donné au palais, car de ses fenêtres, on voyait – dit-on – une coulée d'églantiers fleurir le long du filet d'eau qui alimente les moulins hydrauliques. Mais, ces rois, qui étaient-ils ? D'où venaient-ils ? Quand leur lignée s'est-elle éteinte ?... Autant de questions qui demeurent sans réponse. Du plus jeune au plus vieux, de l'astrologue au forgeron, une seule phrase sort unanimement des bouches : « C'était il y a longtemps.. » (/o *maṅ-po son*).

12 Pourtant, dans les mémoires, des histoires – sans chronologie – reviennent pour expliquer un aspect du paysage, une danse, ou une cérémonie particulière... Ces histoires exemplaires racontent les méfaits de rois peu religieux et de reines peu respectables, et les punitions qui leur furent infligées.



Fig. 9. – Hémis-shukpa-chan : le quartier *phyi-mkhar* (« à l'extérieur du château »).
Au sommet de la butte, centre géographique et symbolique du village, l'autel de la divinité tutélaire du village ; à droite, les ruines de l'ancien palais royal ; à gauche, les monastère *dGe-lugs-pa* et *'Brug-pcr* : en contrebas, les habitations laïques.

13 On relate ainsi l'histoire d'un roi d'Hémis-shukpa-chan qui voulut joindre l'eau descendant des montagnes à celle du fleuve (l'Indus) pour irriguer « la plaine du jardin d'hiver » (*rgun-cas thari*), située entre Hemis-chu et Nurla, et où jadis grâce à une exposition excellente et à la présence de quelques sources, des légumes poussaient même en hiver. Pour se faire, le roi entreprit de faire construire de longs et profonds canaux d'irrigation, mais ne tint pas compte du roi des *klu*, qui, sous la forme d'un gros lézard, habitait en amont de cette plaine. Ce dernier vexé et de surcroît blessé dans son sommeil par la pioche d'un des ouvriers du roi, décida de se venger. Il assècha les quelques sources qui se trouvaient aux alentours et envoya une maladie (*klu snod-pa*) qui défigura la reine, la contraignant à rester cloitrée dans le château à la grande honte du roi. Les travaux d'irrigation furent suspendus.

14 De ce roi et de son règne, il ne reste plus aujourd'hui qu'un « jardin d'hiver » désertique et caillouteux, où l'on emmène paître les chèvres et les moutons.

15 On raconte aussi l'histoire d'une reine, qui fut soudainement atteinte d'un mal qui l'affaiblit beaucoup et la défigura. Le visage vérolé, elle n'osait plus se montrer aux fenêtres du château. Et, pour ne pas être la seule affligée d'un voile « ridicule », elle en ordonna à toutes les femmes le port. Très fatiguée, elle ne pouvait marcher jusqu'à l'aire de danse, située à plusieurs centaines de mètres du château, aussi demanda-t-elle à ce que celle-ci fût déplacée sous ses fenêtres (où elle est toujours).

16 Les mauvaises langues disent que le mal de la reine n'était pas innocent, mais qu'un jour elle commit une faute très grave, et que les dieux pour la punir lui envoyèrent la vérole ; honteuse que son impureté fut mise au grand jour, elle se voila la face...

17 Seuls « vestiges » de cette reine et de son infortune : une danse effectuée au Nouvel an où deux femmes (la reine et sa suivante) tournent en « robes de l'ancien temps », le visage caché par un voile blanc, et le maintien, au pied du palais, de l'aire de danses.

18 Mais, le souvenir le plus vivace, est encore celui du « roi aux sabots d'âne » (*rgyal-po bon rkaṅ*), un souverain tyrannique, dont les villageois rejouent l'assassinat chaque année au cours des fêtes du Nouvel an des agriculteurs, le trentième jour du dixième mois lunaire.

19 Il y a très longtemps, régnait sur les villages voisins de Témisgam et d'Hémis-shukpa-chan, un roi appelé *rgyal-po bon-rkan*, car il avait des pieds (*rkaṅ*) d'âne (*boṅ/ boṅ-bu*). *Ce* roi n'était autre que l'âne qui avait jadis aidé à l'élaboration du grand ***stūpa*** de Bodnath, dans la vallée de Kathmandu au Népal, en portant avec un bœuf les pierres nécessaires à sa construction. Furieux de ne pas avoir été remercié pour cet acte méritoire, il s'était vengé en se réincarnant en un roi tyrannique, tandis que son compagnon se réincarnait dans le roi tibétain *Glaṅ-dar-ma* (*glaṅ* : « bœuf »), mort en 842 et tristement célèbre comme persécuteur du bouddhisme.

20 A Hémis-shukpa-chan, où il sévissait, chacun se plaignait de sa grande méchanceté et de son injustice. Ne pouvant monter les pieux-échelles, alors en usage dans toutes les maisons, à cause de ses sabots, il donna l'ordre à tous ses sujets de construire de larges ecaliers en pierres et en bois, afin de pouvoir les visiter et les contrôler à tout instant. Un jour, exaspéré par tant de vilenies, le « lonpo » (*blon-po* : « ministre-conseiller »), personnage de haut rang et homme estimé dans tout le village, décida d'en finir avec ce roi injuste et, aidé d'autres villageois, ourdit un complot pour le tuer au moment des fêtes du Nouvel an. Le jour dit, quand le roi sortit du palais pour assister aux danses, il tomba dans une profonde fosse creusée par les villageois et camouflée de branchages. Il y mourut brûlé par les torches enflammées que jetèrent sur lui les hommes du *blon-po.* Ainsi, au grand soulagement de tous, fut tué ce roi impie et tyrannique qui semait la terreur dans le village et, soulevant les habitants les uns contre les autres, avait créé un climat de désordre, générateur de maladies et de malheurs.

21 Si l'on en croit la tradition locale, le « Château des fleurs » daterait donc du neuvième siècle, époque à laquelle *Glaṅ-dar-ma*, son contemporain, persécute le bouddhisme au Tibet. Toutefois, l'historicité de ce roi tyrannique et les conditions de sa mort paraissent fort douteuses.

22 En effet, à quelques centaines de kilomètres à l'ouest, dans les régions de la Hunza, de Gilgit et de Punyal, des récits semblables sont racontés au Nouvel an pour expliquer des cérémonies similaires au *me-tho* (« tas de feu ») ladakhi, au cours duquel des hommes porteurs de torches appartenant les uns au « clan du roi », les autres au « clan du *blon-po* », combattent et rejouent le meurtre du roi impie. A Gilgit – dit-on – vivait un roi très cruel, appelé Siri Badat ou Siri Bagartham. Pour se défaire de lui, les villageois creusèrent une fosse à la porte du château, puis sous la menace du feu, forcèrent le roi à sortir. Contraint, ce dernier s'en fût donc à cheval, et à peine avait-il fait quelques pas, qu'il tomba avec sa monture dans la fosse. Les villageois jetèrent alors sur lui leurs torches enflammées, qui firent fondre le cœur de glace du méchant roi qui en mourût. (M. Brauen, 1980 : 97 ; I. Müller-Stellrecht, 1973 : 23-25).

23 Par ailleurs, l'histoire du mauvais roi, représentant de toute fin de dynastie, est un thème central dans toute la littérature du Tibet et de la Chine ancienne : le roi en accord avec les dieux, assure l'ordre de la société et de l'univers.

24 Quand le roi est bon et vit en harmonie avec le monde et les dieux, chaque chose reste à sa place et la prospérité règne. En revanche, s'il se révèle tyrannique et impie, la montagne s'effondre, la grêle tombe, les calamités accablent le village. C'est pourquoi,

on a le droit de tuer le tyran, pour qu'un temps nouveau commence et que reviennent la paix et l'abondance ([3]).

25 Édifiante, largement légendaire, la tradition orale nous est de peu de recours pour esquisser l'histoire du village et de ses rois. Qu'en est-il des sources écrites ?

26 La « Chronique du Ladakh » n'en dit mot, pas plus qu'elle ne s'attarde sur la citadelle royale de Témisgam construite au début du XVe siècle dans le village voisin, théâtre de faits pourtant décisifs dans l'histoire du royaume du Ladakh. Il est vrai que cette chronique, qui retrace l'histoire des deux grandes dynasties royales au pouvoir jusqu'en 1840, en offre une vue partiale, préférant passer sous silence les revers essuyés par les membres de ces dynasties, ou les transformant quelque peu ([4]).

27 Plus récemment, dans les écrits laissés par les fonctionnaires britanniques et les missionnaires moraves qui sillonnèrent le pays entre le milieu du XIXe et le début du XXe siècle, seul F. Drew mentionne le village et son château. Ce dernier, géologue de formation et gouverneur du Ladakh au service du Maharadjah du Cachemire pendant dix ans, note en 1869 dans un récit de voyage :

> « A Hémis-shukpa-chan, se trouvent les ruines d'une forteresse ou d'une tour construite par les Sokpos qui envahirent le Ladakh à la fin du XVIIe siècle ; on m'a dit qu'ils avaient bâti des tours semblables dans de nombreux lieux, mais que cette dernière était la plus occidentale. Les murs sont faits d'une sorte de gravier mélé à de la terre ».

28 Ainsi, selon les informateurs de F. Drew, les ruines encore visibles aujourd'hui ne seraient pas celles d'un château ladakhi, mais celles d'un ancien fort construit par l'armée tibéto-mongole envoyée par le cinquième Dalaï-lama pour conquérir les contrées du Tibet occidental en 1680.

29 Cette hypothèse plausible n'est pourtant pas reprise par les Ladakhi érudits qui, à Leh, travaillent sur l'histoire de leur pays. Ces derniers, qui connaissent aussi le récit du roi aux sabots d'âne, mais n'y prêtent pas foi, pensent que le palais royal d'Hémis-shukpa-chan était une dépendance de la citadelle de Témisgam, construite par *Grags-pa 'Bum* et datant du XVe siècle ; ces deux forteresses relevant en outre d'une même technique architecturale.

30 Le « Château des fleurs », bastion occidental édifié par les envahisseurs mongols à la fin du XVIIe siècle ? résidence secondaire des rois de la dynastie Namgyal abandonnée après la chute de la royauté au milieu du XIXe siècle ? ou encore, simple forteresse placée sous les ordres d'un *mkhar-dpon*, vassal du roi dont l'autorité se limitait aux murs de cette dernière ?

31 Actuellement, rien ne nous permet de trancher en faveur d'une de ces hypothèses : aucune inscription, aucun manuscrit ne venant confirmer l'une au détriment des autres. Quoiqu'il en soit, les habitants d'Hémis-shukpa-chan continuent de se référer constamment à l'époque royale pour « expliquer » les titres, les charges et les privilèges détenus encore aujourd'hui par certaines « maisons » et s'exprimant à l'occasion de cérémonies particulières.

Les hommes au service du roi à l'époque de la dynastie Namgyal (1470-1840) : fonctions et privilèges

32 Au Ladakh, les membres du gouvernement (le roi, ses ministres et les hommes de sa cour) étaient tous des laïcs. Et, si le clergé était respecté et influent, il ne jouait aucun rôle officiel dans l'administration du royaume. Le roi du Ladakh, répondant au titre de « Grand roi » *(rgyal-po chen-po)* ou encore à celui de « Grand roi de la religion » (*čhos-rgyal čhen-po*) était considéré comme le détenteur de toute la terre de son domaine. Maître de la terre, symbole de la collectivité, il était le garant de la loi, du bon ordre (*čhos*). De son harmonie avec les dieux et le cosmos, dépendait la prospérité du royaume.

33 En 1884, le roi déchu, en exil au palais de Stok, on ne consulta pas son horoscope pour établir le calendrier de l'année et célébrer les rites de propitiation s'ils s'avéraient nécessaires... L'année fut désastreuse : à la fonte des neiges, des torrents de boue détruisirent les terrasses et les canaux d'irrigation ; l'été, la sécheresse accabla le royaume et les villageois connurent la famine. C'était l'année « bois-singe » et le roi était de l'année « fer-tigre », or le fer est l'ennemi du bois qu'il coupe et le tigre l'ennemi du singe qu'il dévore... (S.H. Ribbach, 1955 : 204).

34 Si le roi, intermédiaire entre les dieux et les hommes, jouissait d'un grand prestige auprès de ses sujets, il avait peu de pouvoir réel. Le gouvernement était en fait entre les mains de fonctionnaires qui, à différents échelons de l'organisation administrative et politique, exerçaient leur pouvoir et en retiraient des privilèges.

35 Dans les territoires sous contrôle direct du souverain comme ceci était le cas du Bas-Ladakh, et à l'exception des domaines concédés aux grands monastères, les villages étaient regroupés en petits districts, gérés par des « ministres-conseillers » ou « lonpo » (*blon-po*) ([5]), qui en avaient l'usufruit (*bar-lig*).

36 Ces hommes au titre héréditaire, appartenaient à l'aristocratie, à la « strate supérieure » (*rigs-ldan*) dite des « corps nobles » (*sku drag*), et se situaient donc socialement au-dessus de l'ensemble des villageois, membres de la « strate des gens du peuple » ou de celle des « gens inférieurs ». Leur influence était grande dans les villages, où ils étaient l'objet d'un grand respect, non seulement du fait de leur richesse potentielle, mais aussi à cause des nombreux dons qu'ils faisaient aux communautés monastiques (cf. l'histoire citée plus haut du conflit entre le roi tyrannique et le *blon-po* soutenu par les villageois).

37 Au début du XIXe siècle, lors de la visite de W. Moorcroft au Ladakh, le royaume en décrépitude comptait vingt-sept *blon-po* (appelés « Lompa » par l'auteur), résidant au sein des communautés villageoises les plus importantes (W. Moorcroft, 1971 : 255). Aujourd'hui, si l'on en croit la liste ([6]) dressée par quelques Ladakhi érudits interrogés dans différents villages du Haut et Bas-Ladakh, il n'en reste plus que neuf et neuf « kahlon » (*bka'-blon*), ministres d'un grade hiérarchiquement supérieur, et parmi lesquels était choisi par faveur royale le « premier ministre » de la cour. Tous ont conservé jusqu'à ce jour un statut privilégié et un rang élevé dans la hiérarchie sociale, qui s'expriment à travers des marques multiples, mais aucun d'entre eux n'exerce maintenant de fonction administrative ou politique spécifique dans le village.

38 Aujourd'hui, à Hémis-shukpa-chan, il n'y a plus de *blon-po.* Le dernier de la lignée est mort, il y a une cinquantaine d'années, sans héritier, et a légué l'ensemble de ses biens

et de ses terres au monastère de Ridzong, monastère *dGe-lugs-pa* situé à quelques heures de marche dans une vallée parallèle à l'est du village. Depuis, dans les cérémonies (le mariage par exemple), où la présence du *blon-po* est nécessaire, un moine du monastère vient y assister en qualité de *blon-po* pour jouer le rôle de témoin. Par ailleurs, une famille ayant construit sa maison sur l'emplacement de l'ancienne demeure du *blon-po*, en a repris le nom « lonpo khangpa » *(blon-po khan-pa)*, mais sans les fonctions, ni les privilèges.

39 Selon la bibliographie, sous les « ministres-conseillers » se trouvaient des hommes chargés de collecter dans les différents « petits districts » les aliments, le bois et le fourrage et de les envoyer à la cour. Ces derniers appelés « nangso » (*nan-so / nari-bso* : « surveillants de l'intérieur ») et dont aucun auteur ne dit si le titre se transmettait héréditairement, ne sont pas connus sous cette appellation par les villageois d'Hémis-shukpa-chan, et aucune maison du village ne porte le nom de « nangso khangpa » (*nan-so khaṅ-pa*).

40 En revanche, le « kartotpa » (*mkhar-dod-pa*), cet homme dont nous n'avons pas trouvé trace dans les différentes sources consultées, et dont le nom signifie littéralement « représentant (*dod*) du palais royal (*mkhar*) », continue à jouir d'une certaine considération à Hémis-shukpa-chan et dans les villages et hameaux voisins de Témisgam, Ang, Uleh et Rong, où des terres lui avaient été données par le « roi ». Terres fertiles et nombreuses, si l'on en croît la tradition locale qui les disait suffisantes pour nourrir la compagnie des dix-huit archers (*gžu 'gur bču brgyad*) promus du temps du roi à la défense du château.

41 Il y a quelques années encore, le *mkhar-dod-pa*, pourtant membre de la strate des « gens ordinaires », était accueilli comme un seigneur dans les villages où il possédait des terres. A l'entrée du village, une délégation composée du chef du village, d'un porteur d'encensoir et des musiciens professionnels, l'attendait pour lui offrir la bière de bienvenue (*čhaṅ dkar 'byor* : « la bière blanche de richesse ») et lors de son départ, il était doté de multiples cadeaux (pains, bière, fruits, viande, beurre...).

42 Représentant du roi, le *mkhar-dod-pa* porte également le titre de *lha-bdag-pa* ([7]), c'est-à-dire « propriétaire » (*bdag-pa*) de la divinité (*lha*). En effet, cet homme est aussi l'officiant héréditaire du culte de la divinité du village (*yul lha*). A l'époque royale, cette double fonction faisait de lui un personnage politique important : par son intermédiaire, le village était soumis au pouvoir royal et intégré au royaume. Aujourd'hui, malgré la chute de la royauté et l'intégration de l'ancien royaume du Ladakh à l'Empire du Maharadjah de Jammu en 1841, puis à l'état du Jammu œ Kashmir au moment de la partition en 1947, le *mkhar-dod-pa* effectue toujours à l'occasion des fêtes du Nouvel an, ce rituel à travers lequel le village retrouve son unité et implore la protection de la divinité du terroir ; dans les villages qui ne comptent pas de *mkhar-dod-pa*, c'est un homme répondant au titre de « kasdar » (*bka' rdar* : « celui qui conduit la loi » ou ***kārdār,*** magistrat en urdu) qui est responsable de cette fonction.

43 Au niveau du village, se trouvaient également choisis parmi les membres de la strate des « gens ordinaires », d'autres fonctionnaires et serviteurs au service du roi. Aujourd'hui encore, les écuyers du roi (*čhibs dpon*) et les chefs de village « togoché » (*Jho-mgo-čhe/ mtho-mgo-čhe*) et « tonspon » (*groṅ-dpon*) ont conservé leurs titres, le nom de maison et quelques privilèges minimes au cours de certaines cérémonies, mais ont perdu toute fonction économique, administrative ou politique. Ainsi, à Hémis-shukpa-chan, les deux maisons répondant respectivement au nom de « la maison hors des murs

du château » (*phyi-mkhar-pa khaṅ-pa*) et de « la maison de ceux du coin de la colline » (*sgaṅ-zur-pa khaṅ-pa*), sont-elles toujours connues sous l'appellation commune de « maisons des écuyers » (*čhibs dpon khaṅ-pa*). En la personne du maître de maison, ces deux maisonnées ont gardé de leurs prérogatives passées, un premier rôle dans la course de chevaux (*rta gyugs*) qui a lieu au cours des fêtes du Nouvel an, le soir du troisième jour du onzième mois lunaire. La définition de leur travail à l'époque royale nous demeure inconnue. Le terme est absent de la bibliographie, où se lit en revanche celui de *ga-ga rta rǰi*, titre donné au maître des chevaux employé au service du « Grand roi » et résidant à Leh. (A. Cunningham, 1977 : 259).

44 De même, les fonctions du « togoché », chef de village à l'époque royale restent obscures. D'ailleurs, l'étymologie même de ce mot pose problème : doit-on écrire *mtho-mgo-čhe* ou *tho-mgo-čhe* ? La première écriture *mtho-mgo-che* est redondante et nous donne une traduction approximative équivalent à « la grande tête » ou « le grand chef ». En effet, *mtho* indique en tibétain une notion d'élévation, de hauteur (« élevé, noble, haut » D.602), *mgo* signifie « la tête, le sommet, la première place » (D.283), et *Čhe* ou *Čhen* se traduit par « grand » (D. 425). La seconde écriture *tho-mgo-čhe* introduit une autre notion, celle du registre, de la liste *tho.* Le *tho-mgo-čhe* était-il l'homme chargé de collecter les impôts dans le village ? Celui qui possédait la liste des « maisons principales » *khaṅ-pa*, encore appelées *khral-pa*, « celles qui payent des taxes (*khral*) » ? Aucune information écrite ou orale ne vient confirmer ou infirmer l'une de ces deux hypothèses.

45 Dans la littérature, l'existence du « togoché » est mentionnée par trois auteurs : A.H. Francke (1972, vol. 1 : 71), Prince Peter of Greece (1963 : 341) et L. Petech (1977 : 157). Le premier le définit comme un fonctionnaire occupant dans la hiérarchie un rang intermédiaire entre le « ministre-conseiller » (*blon-po*) et le *grori-dpon* (ou « mayor »), le second, comme un assistant du *grori-dpon* ou « lumbardar », quand au troisième, il fait du *do-ga-che* (*sic*), le bras droit du « chef de village » (*grori-dpon, 'go-pa*, ou *mi-dpon*) et s'interroge sur l'origine de ce titre « non tibétain » (dérivé du mongol ancien ***darughaci*** ?). Enfin, dans son dictionnaire, H.H. Ramsay (1890 : 17) donne pour équivalent le terme anglais « captain ».

46 De nos jours, le « togoché » n'a conservé de ses attributions antérieures que son titre, le nom de sa maison « togoché khangpa » (*tho-mgo-čhe khaṅ-pa/ mtho-mgo-čhe khaṅ-pa*) et des marques d'honneur plutôt insignifiantes et difficilement interprétables.

47 Ainsi, lors des cérémonies de mariage (*bag-stori*), les invités se réunissent devant la maison de la fiancée (et plus tard devant celle du fiancé) pour boire de la bière dans un lieu appelé « tom » (*khrom* : « place de marché, assemblée »). Dans le *khrom*, les hommes sont assis en ligne sur des tapis selon un ordre précis, respectant la place de chacun dans l'échelle hiérarchique. Chaque ligne « tal » (*gral*) est désignée par un nom (« ligne des villageois » *yul-pa gral*, « ligne des acheteurs (ou témoins) de la fiancée » *ño-pa* (*gña'-bo-pa*) *gral*, etc.), et à la tête de l'une d'entre elles connue sous l'appellation de « ligne du togoché » se tient le « togoché » du village (Fig. 10).

48 Le titre de « togoché » est également mentionné au cours de la réunion du dix du mois (*ches bču*), qui se tient à tour de rôle, dans l'une ou l'autre des « maisons principales » de chaque quartier. Au cours de cette réunion, les chefs de maison lisent « le livre des sept enseignements de Padmasambhava » en buvant de la bière, et le chef de la maison qui reçoit, confectionne plusieurs gâteaux de pâte crue de forme différente. Parmi eux un cône nommé « togoché » est posé sur une assiette remplie de petites boulettes de

pâte dites « pilules de longue vie » (*che-ril*). A la fin de la lecture, le doyen de l'assemblée distribue les « pilules de longue vie » aux différents convives et partage entre les chefs de maison les gâteaux de pâte ; seul le cône « togoché » est laissé entier et conservé dans la maison-hôte (pour une description plus détaillée du *ches bču* et du partage des gâteaux et des galettes entre « petites » et « grandes » maisons voir p.).

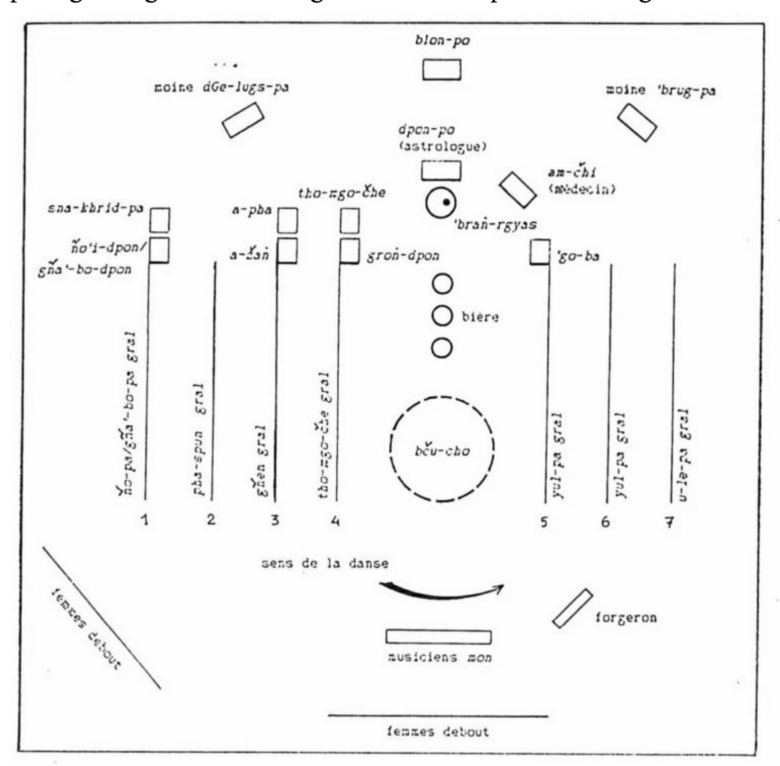


Fig. 10. — Emplacemnet des des lignes (*gral*) et des places attribuées aux différents convives sur la « place » (*khrom*) devant la maison de la fiancée.
1. ligne des « nyopa », acheteurs (*ño-pa*) ou témoins (*gña'-bo-pa*) de la fiancée ; en tête de ligne : le natitpa (*sna-khrid-pd*) qui les conduit et porte la flèche de la mariée, précédé du « nyerpon » (*ño'i dpon/ gña'-bo-dpon*) leur chef.
2. ligne réservée aux membres du *pha-spun* (groupement cultuel d'entraide).
3. ligne des parents *gñen* : en tête, le père (*a-pha*) et l'oncle maternel (*a-žaṅ*).
4. ligne du *tho-mgo-čhe* : en tête, le *tho-mgo-čhe* suivi du « tonspon » (*groṅ-dpon*).
5 & 6. ligne des villageois (*yul-pd)* : en tête, le chef du village (*'go-ba*).
7. ligne des gens de Uleh, hameau tributaire d'Hémis-shukpa-chan.

49 Au plus bas de l'échelon de l'administration et du pouvoir politique, un homme, le « tonspon » (*groṅ-dpon*) partageait – semble-t-il – les fonctions de « chef de village » avec le « togoché ». Aujourd'hui, il reste peu de traces de cet homme, oublié de la littérature ethnologique et de la mémoire collective, et si dans chaque village, une des maisons porte le nom de « tonspon khangpa » (*groṅ-dpon khan-pa*), celui qui l'habite n'exerce plus aucune fonction au sein de la vie sociale et politique de la communauté. Le rôle de « chef de village » ou plutôt de « représentant » est maintenant assuré par un homme, le *'go-ba* ou *'go-pa* (litt. « la tête des habitants »), dont le mode d'élection est variable. (Cf. *infra* p. 119).

50 Ces deux titres, qui selon A. Cunningham (1977 : 260) servent à désigner une seule et même personne à qui incombe la charge de « chef de village », nous posent problème. En effet, bien que tous deux d'origine tibétaine, ils nous semblent appartenir à deux systèmes hiérarchiques différents : le premier *groṅ-dpon*, datant de l'époque royale, le second *'go-ba*, mis en place plus tardivement avec la fin de la royauté et l'arrivée au

pouvoir des Dogra ([8]), mais comment expliquer alors la réhabilitation d'un terme tibétain dans une nomenclature nouvelle privilégiant une terminologie urdu ou britannique ?

51 De nos jours, aucune maison ne porte le nom de « maison du *'go-ba* » (*'go-ba khan-pa*), comme ceci est le cas pour la « maison du tonspon » (*groṅ-dpon khaṅ-pa*) ou celle du « togoché » (*tho-mgo-che khan-pa)* dont les noms perdurent indépendamment de la cessation de toute fonction particulière. Le titre et la charge de *'go-ba* sont provisoires, ne s'héritent pas et ne sont donc pas transmis.

La vie dans les villages sous la dynastie Namgyal

52 A l'époque de la dynastie Namgyal, le « chef de village » (*'go-ba, tho-mgo-če, groṅ-dpon* ?) était le représentant de la communauté qu'il administrait, auprès de la cour et du pouvoir royal. Il accueillait les fonctionnaires, recrutait les soldats en cas de besoin, et comme aujourd'hui, était responsable du maintien de l'ordre à l'intérieur du village. Il n'y avait pas de code civil. Et, si en matière juridique, le délit à juger dépassait ses compétences et la possibilité d'un jugement à l'amiable, le « chef de village » en référait au « conseil des aînés » (*rgad-po/rgan-po*) qui statuait ; ces derniers ayant recours, pour approfondir leur connaissance de la « loi du pays », au juge (*grags-dpon*) et aux deux « maîtres de la loi » (*khrims-dpon*) résidant à Leh. C'était aussi le « chef de village » qui percevait l'impôt (*khral*) levé sur les maisons, le remettait au « Shangudpapo » (*dpya-snud-pa-po*) qui le transmettait à son tour au trésorier du roi (*phyag-mjod*), qui le déposait au « Trésor » (*gter-mjod*). Cet impôt était prélevé partie en orge (*'bru khral*), partie en argent (*dṅul khral*). Selon A. Cunningham (1977 : 269), le montant de l'impôt variait en fonction de la taille de la maison et non en fonction des terres qui lui étaient rattachées, l'unité d'imposition étant « la bouche du foyer » (*thab kha*). Pour une « grande maison » (*khaṅ-čhen*), il était de sept roupies, pour une « moitié de maison » (*khaṅ-phyed*) de trois roupies et demie, pour un « quart de maison » ou « moitié de moitié » (*phyed'i phyed*) d'une roupie trois-quart. Enfin, ceux qui n'avaient pas de terre étaient exempts d'impôt, mais devaient en contrepartie fournir des corvées et travailler comme ouvriers agricoles sur les terres du roi. Ils étaient de ce fait connus sous le nom de *rkaṅ-'gro-pa*, « ceux qui vont à pied », « qui rendent par leur corps », par opposition aux autres connus sous le nom de *lag-'don-pa*, « *ceux* qui donnent avec la main ». Selon d'autres sources, seules les « grandes maisons » étaient imposables, mais toutes étaient corvéables ([9]).

53 Si chaque maison du royaume était redevable envers le roi de taxes et de services, le village dans son ensemble devait fournir à la cour et selon sa demande, des charges de bois, du fourrage, du blé, du beurre, des fruits... Le « Grand roi » se réservant le droit de s'approvisionner directement auprès des villages placés sous son autorité.

54 Selon A. Cunningham (1977 : 241) et la Gazette du Cachemire et du Ladakh (1890 : 547), le revenu annuel du royaume s'élevait au début du XIXe siècle à 70 000 roupies, dont 30 000 roupies d'impôts fonciers, 18 000 roupies de droits de douane prélevés sur les produits d'importation et d'exportation s'échangeant dans le pays et 5 700 roupies d'impôts perçus auprès des marchands Cachemiri et Balti. En effet, du fait de sa situation géographique, le royaume du Ladakh, carrefour important des pistes caravanières d'Asie centrale, servait d'intermédiaire et d'entrepôt, et en retirait sa principale richesse (Fig. 11).



Fig. 11. – Caravaniers assis en rond autour du feu (dessin de Madame Lafugie).

55 Situé sur la piste caravanière reliant Kaboul et le Cachemire à l'ouest, au Turkestan oriental et à la Chine à l'est, le village d'Hémis-shukpa-chan, bien que n'étant pas un poste de douane, était l'une des étapes obligées pour les caravanes venant du Cachemire et de la péninsule indienne et se rendant à Leh pour y échanger leurs denrées contre celles apportées par les marchands d'Asie centrale, venus des provinces chinoises de Yarkand, Kotan, et Kashgar. Les villageois fournissaient aux caravaniers du fourrage pour les bêtes, de la farine et un peu de bois de chauffage, et louaient yaks, chevaux et ânes de remplacement. En retour, ils recevaient des épices, du sel, du thé, du borax, de la teinture, des perles, des brocarts de soie et du velours de Chine, des cotonnades et des châles de laine du Cachemire, de la vaisselle de cuivre et des médicaments. En hiver, l'agriculture étant rendue impossible à cause de la rigueur du climat, les Hémis-pa, comme les habitants des autres régions du royaume se livraient au troc. Fruits secs et objets de bois s'échangeaient contre du sel, du beurre, des peaux et de la laine (Fig. 12).

56 Enfin, si certains s'offraient comme muletiers et partaient avec les marchands Cachemiri et Balti vers les provinces chinoises de l'ouest, d'autres partaient en pèlerinage vers Lhasa, occasion pour eux d'accroître leurs mérites et de pratiquer un commerce lucratif au retour. Depuis le traité signé en 1683 entre le roi du Ladakh *bDe-legs rNam-rgyal* et un représentant du Dalaï-lama, le lama Mipham Wangpo (*Mi-pham dbaṅ-po*), une caravane gouvernementale se rendait chaque année de Lhasa à Leh, et réciproquement, une caravane officielle envoyée par le roi du Ladakh et dont l'organisation matérielle incombait à des Ladakhi musulmans, partait de Leh pour apporter des lettres et des présents au Dalaï-lama. Cette caravane « lopchak » (*Jo-phyag* : « salutation annuelle »), qui contribuait à maintenir des relations d'amitié et de commerce entre le Ladakh et le Tibet, recevait le droit de transporter librement des marchandises dans les territoires des deux pays, et beaucoup de villageois profitaient de son départ pour partir en sa compagnie vers la « Terre des Dieux » ([10]).



Fig. 12. – Marchand d'abricots (dessin de Madame Lafugie).

De la conquête dogra à « l'indianisation »

Le gouvernement du Maharadjah dogra du Jammu

57 Dès 1834, la guerre de conquêtes menée par le général Zorawar Singh ravagea le pays. Elle s'acheva en 1841 par la soumission du roi du Ladakh au Rajah Gulab Singh et l'annexion du royaume à l'état du Jammu. Le roi déchu fut relégué au palais de Stok, situé à une vingtaine de kilomètres au sud-est de Leh dans le Haut-Ladakh, où lui fut concédé un petit domaine. Il continua toutefois de « jouer au roi » à l'occasion de certaines cérémonies comme « l'ouverture de la bouche de la terre » ou le Nouvel an du roi, célébré le premier jour du premier mois lunaire de l'année tibétaine, qu'il passait entouré de ses sujets dans l'ex-palais royal ([11]). Le Ladakh était désormais gouverné par un homme choisi par le Maharadjah, le ***wazīr-i-wazārat*** ([12]). Ce dernier, premier agent du gouvernement, était responsable de la sécurité et de l'administration économique et juridique. Par ailleurs, il était aussi le plus souvent l'un des deux « Joint Commissioners », chargés par le Gouvernement suprême de l'Inde et l'Etat du Cachemire de veiller aux transactions commerciales effectuées sur toutes les routes d'Asie centrale, l'autre fonctionnaire étant un résident britannique.

58 Après la chute du royaume, les membres de la famille royale et les nobles, qui occupaient avant la conquête des postes de responsabilité à la cour, en tant que « premier ministre », « ministre-conseiller », « trésorier du roi », furent pour la plupart destitués de leurs fonctions. Ils conservèrent toutefois – et ce jusqu'à ce jour – de nombreux privilèges, ainsi que l'estime et le respect des villageois. Des fonctionnaires cachemiri et britanniques se substituèrent aux nobles ladakhi aux différents échelons de l'organisation politique et administrative. Une nouvelle nomenclature urdu et anglaise fut mise en place. Le « kahlon », premier ministre au temps du roi, fut démis de ses fonctions au profit du ***wazīr-i-wazārat.*** Des « commissioners », des ***tahsīldar***

(administrateur de ***tahṣil*** ou petit district), et des ***thānadār*** (chef de police) ([13]) remplacèrent les *bka'-blon*, les *blon-po*, les *tho-mgo-čhe* et les *groṅ-dpon.*

59 Au niveau des villages, il est difficile de savoir quand et comment le changement s'opéra, mais à l'aube du XXe siècle, le *tho-mgo-čhe* et le *grori-dpon* n'exercent – semble-t-il – plus aucune fonction en relation avec le gouvernement. Dans les textes de cette époque, la seule « autorité » citée est le *'go-ba*, homme choisi par ses concitoyens et défini par ceux qui le mentionnent comme un « chef du village » ou un « magistrat de village ».

60 En fait, dans ses grandes lignes, l'administration du Ladakh changea peu. On note toutefois une plus grande attention accordée à l'armée et surtout, un changement d'attitude à l'égard des monastères. En effet, ces derniers qui, exemptés d'impôts et de services, étaient de surcroît l'objet de prévenances multiples et de dotations nombreuses (en espèces et en nature) se trouvèrent lourdement taxés par les nouveaux dirigeants. De plus, si leur existence même ne fut jamais menacée, l'éducation des enfants au sein des communautés monastiques fut remise en cause par les nouvelles mesures de scolarisation entreprises d'une part, par le gouvernement de l'état du Cachemire, et d'autre part, par les missionnaires européens de l'église morave. Sous le règne de Gulab Singh et sous celui de son fils, une école de sanskrit et de persan fut ouverte aux Ladakhi, qui devaient changer de nom pour y entrer. En 1861, lors de la visite d'un des premiers missionnaires, W. Heyde, l'école comptait quarante élèves, musulmans pour la plupart, et qui – selon A.H. Francke (1977, vol. 2 : 139) – « s'ils étaient savants et intelligents, étaient devenus hautains et désagréables ».

61 Dès 1885, les missionnaires moraves, qui avaient fondé quelques années auparavant les missions de Kyelang au Lahaul et de Poo dans le Haut-Sutlej, commencèrent à prêcher et à ouvrir des dispensaires au Ladakh. L'église de Leh, qui fêta voici peu son centenaire, vit le jour en 1885, et l'école de la mission – toujours fort renommée aujourd'hui – ouvrit ses portes en 1889.

62 Dix ans plus tard, le gouverneur cachemiri Radha Kishan prit un décret obligeant toute famille de plus d'un enfant à envoyer un élève à la mission. Ce décret causa beaucoup de consternation lors de son émission, tant chez les missionnaires, qui redoutaient d'être débordés, que chez les Ladakhi bouddhistes, qui craignaient que leurs enfants ne soient envoyés au loin et convertis au christianisme. Heureusement pour les uns comme pour les autres, ce décret ne fut pas appliqué, et l'école de la mission se contenta d'une trentaine d'élèves ([12]).

63 Si l'on en croit « la Gazette des régions du nord-ouest » rédigée à la fin du XIXe siècle à partir de matériaux de « seconde main » (ici, vraisemblablement les écrits de W. Moorcroft), la situation engendrée par l'annexion du royaume du Ladakh à l'état du Cachemire fut plutôt favorable à la population vivant auparavant sous l'emprise d'un « roi despotique » :

> « Le peuple devait non seulement pourvoir aux besoins du roi et de ses hommes, mais également travailler pour eux en tant que domestiques ou ouvriers agricoles ». (*A Gazetteer of the countries adjacent to India on the North-West*, 1844, vol. 2 : 12).

64 Opinion partagée par A. Cunningham, qui séjourna au Ladakh au cours des années 1846 et 1847, et juge également bénéfique aux « classes » défavorisées de la société le changement de gouvernement, notant dans son volumineux rapport sur le Ladakh :

> « Bien qu'elles aient maintenant à payer ***directement*** à l'Etat une somme plus importante qu'auparavant, elles payent ***indirectement*** beaucoup moins car il n'y a plus qu'une seule taxe à payer aujourd'hui au lieu des impôts nombreux exigés autrefois par les Kahlons et les roitelets. De plus, elles ont la jouissance d'excellentes routes, avantage appréciable pour des gens dont le principal revenu provient du transport de marchandises ». (A. Cunningham, 1977 : 283).

65 En fait, c'est après le départ des anglais et la proclamation de l'indépendance de l'Inde, que les véritables changements se produiront dans cette région jusqu'alors relativement préservée des influences extérieures par son isolement géographique.

La partition de 1947 et la guerre sino-indienne de 1962

66 En 1947, au moment de la partition, le Maharadjah de Jammu, hindou, mais régnant sur une population musulmane, décida d'adhérer à l'Inde et non au Pakistan, provoquant le premier conflit indo-pakistanais. Et, dès le premier janvier 1949, conformément à l'accord de cessez-le-feu, le Baltistan, région occidentale de l'ex-royaume du Ladakh, fut placé sous l'administration du Pakistan.

67 Au cours du mois d'octobre 1950, l'armée chinoise dite de « libération » envahit le Tibet. Les autorités indiennes minimisèrent les événements et réagirent à peine à cette invasion militaire. Quelques années plus tard, après la grande révolte de Lhasa, la Chine annonça la fermeture de ses frontières avec l'Inde. Le Ladakh déjà amputé du Baltistan, se trouva brutalement coupé du Tibet avec lequel il entretenait d'importantes relations économiques lui garantissant une certaine indépendance vis-à-vis de l'Inde, et perdit de plus les contacts religieux et culturels sur lesquels le bouddhisme ladakhi s'appuyait depuis près de dix siècles. Cette rupture sino-indienne précipita le déclin du Ladakh en ruinant son économie, et en faisant de cette région une unité culturelle complètement isolée au sein d'un état majoritairement islamique.

68 En 1959, les Chinois pénétrèrent en Aksai-Chin, désert montagneux couvrant le nord-est du Ladakh et faisant politiquement partie de l'Inde, pour y construire une route leur permettant d'assurer une communication avec le Xinkiang. Ceci, sans que le Gouvernement de Delhi ne s'en inquiète ([13]). Cependant deux ans plus tard, devant l'ampleur des territoires occupés par la Chine, l'Inde réagit et envoya ses armées combattre le long de la frontière sino-indienne. De nombreux camps militaires furent alors établis à Leh et en différents lieux stratégiques, et une route reliant Srinagar, la capitale du Cachemire, à Leh fut construite en 1962-63 pour permettre le ravitaillement des camps. La présence massive et soudaine de 40 000 militaires indiens dans un pays de culture bouddhique, peuplé de 100 000 paysans et nomades vivant selon une économie traditionnelle fondée à la fois sur l'autosubsistance et le troc, amorça une période de grands changements. Depuis, l'économie monétaire favorisée tant par les soldes de l'armée et les rémunérations des employés au service du gouvernement et des travailleurs des ponts-et-chaussées, que par l'introduction sur le marché de biens industriels indiens, prend chaque année plus d'ampleur. Et, la vie quasi-autarcique de cette société sédentaire d'agriculteurs et d'artisans vivant de la culture de l'orge, d'un élevage limité et d'échanges avec les caravaniers et les pasteurs nomades de l'est, s'en trouve perturbée.

69 Pour les Ladakhi, c'est la guerre sino-indienne de 1962 qui marque le changement entre « avant » et « aujourd'hui ». T.T. Namgyal, instituteur, raconte :

> « Avant (1962), dans chaque famille, le fils aîné se mariait et recevait alors la maison, les terres et le bétail. Le second entrait au monastère, le troisième partait faire du commerce.. Aujourd'hui, la loi interdit qu'une femme ait plusieurs maris et les biens doivent être également partagés entre les enfants sans privilège pour l'aîné. Les jeunes ne prennent plus les vœux, ils préfèrent s'enrôler dans les « Ladakhi Scouts ». Les routes sont coupées pour le commerce.
> Avant une seule fille se mariait, elle recevait de sa mère le « peyrak » (*per-srag* . coiffe de turquoises). Sans coiffe, on ne pouvait se marier... Maintenant à Leh et dans le Haut-Ladakh, c'est possible si on est « educated ». Les jeunes ne portent plus le « peyrak » tous les jours, ma mère, ma grand-mère dormaient avec !
> Avant toutes les maisons avaient des noms (*khaṅ-pa miṅ*) donnés par les moines. Aujourd'hui, autour de Leh des maisons se construisent et restent sans nom, comme ici la *khaṅ-pa so-ma* (appellation donnée à une maison « sans nom » construite récemment à Hémis-shukpa-chan).
> Avant personne ne gagnait d'argent, on savait un peu tout faire, on échangeait... Aujourd'hui, il faut de l'argent pour vivre ; avec des roupies on peut tout acheter, on est pressé et on achète « tout fait » dans le Bazar (de Leh). La teinture pour la laine par exemple : la couleur indienne en poudre, elle est rapide à l'emploi, mais elle coûte cher, et elle ne tient pas comme celle faite à partir des racines collectées en montagne.
> Avec de l'argent, aujourd'hui, certains se prennent pour des nobles, mais ils n'ont pas le *rigs* (*rigs med* : allusion à l'appartenance héréditaire par le sang *rigs rus*) à une lignée noble) ».

70 Ces changements d'attitudes, d'habitudes et de comportements que T.T. Namgyal note dans la vie quotidienne des Ladakhi d'aujourd'hui, il les impute tous à l'ouverture du Ladakh sur le monde indien, aux nouvelles lois « démocratiques » et aux idées « modernes » venues avec la construction de la route et l'expansion à travers le Ladakh de produits manufacturés. D'ailleurs, lui-même ne souhaite pas pour ses filles de mariage polyandre considéré comme une marque d'arriération, et économise pour qu'elles puissent plus tard faire des études supérieures à Srinagar ou à Jammu.

71 Pourtant, si 1962 se révèle la date du changement pour tous les villageois interrogés, la plupart des lois qui ont bouleversé les structures traditionnelles sont antérieures aux années soixantes. Ainsi, la loi déclarant illégale la polyandrie, « un système répugnant à plusieurs maris », fut promulguée en 1941 par l'état du Cachemire sous le nom de « Buddhist polyandrous Marriages Prohibition Act of 1998 (A.D. 1941) (Laws of Jammu & Kashmir, 1972, vol. 3 : 878-881). Elle n'est d'ailleurs toujours pas appliquée, le pourcentage de mariages polyandres s'élevant à 17 % à Matho, village du Haut-Ladakh et à 43 % à Wanla, village du Bas-Ladakh en 1977 ([14]). De même, la loi qui impose l'égalité des héritiers mâles (« the equal inheritance Act ») date de 1949, et celle qui limite la propriété foncière à un maximum de 182 ***khanal*** (23 acres) (« the Big landed Estate Abolition Act ») de 1950. Cette dernière fut révisée en 1955 en raison des protestation virulentes et répétées des abbés des monastères, qui refusaient qu'une telle loi s'appliqua à leurs domaines ([15]).

72 Politiquement et administrativement, le Ladakh, district de l'état du Jammu & Kashmir, fait partie de l'Inde, mais pour les Ladakhi, l'Inde (*rgya-gar*) ce n'est pas leur pays, c'est celui des autres, ceux qu'ils désignent sous le nom de *rgya-mi.* Et, malgré les efforts des dirigeants politiques – Pandit Nehru, le premier – qui prêchent le nationalisme, le socialisme et la démocratie, les Ladakhi bouddhistes ne se reconnaissent pas comme « les enfants de Mother India ». Ils revendiquent le Tibet comme patrie culturelle et tiennent à se présenter comme les descendants des premiers hommes tibétains, nés de

l'union d'un singe, émanation du grand bodhisattva Avalokitesvara, et d'une démone des rochers ([16]).

Développement et scolarisation : exemple d'Hémis-shukpa-chan

73 En 1962, le Gouvernement de Delhi envisage un programme de développement intensif des régions isolées. L'ouverture de la route Srinagar-Leh en facilite l'exécution au Ladakh. Par l'intermédiaire du Gouvernement de l'état de Jammu & Kashmir de l'autorité duquel dépend le district du Ladakh, des écoles s'ouvrent peu à peu dans tous les gros villages de la région, ouverture bientôt suivie par celle de dispensaires, de centres vétérinaires, et de coopératives, et plus récemment par la création de fermes expérimentales et d'ateliers de tissage.

74 Aujourd'hui, le district du Ladakh, placé sous le contrôle du « Chief Minister » de l'état indien du Jammu & Kashmir, est entre les mains d'un « Development cum Deputy Commissioner », chargé des problèmes économiques et sociaux. Afin de juger des progrès opérés sous son haut patronnage, ce dernier multiplie les enquêtes et les sondages, dont les résultats ne s'avèrent guère signifiants en raison des questions posées et des méthodes employées.

75 L'enseignement public au Ladakh est organisé sur le modèle utilisé dans toute l'Inde, lui même calqué sur le système anglais.

76 Il comporte une triple division en « Primary School » (classe 1 à 4), « Middle School » (classe 5 à 8) et « High School » (classe 9 et 10). Il s'achève à la fin de la classe 10 par le « School Leaving Certificate », dont les examens ont lieu à Leh. L'école est payante (10 à 20 roupies par mois) et l'élève doit acheter l'uniforme scolaire (chemise, chasuble et chaussures noires pour la fille, chemise, pantalon et chaussures de tennis pour le garçon) et payer en outre les diverses fournitures scolaires (ardoises, livres, cahiers, crayons). Jusqu'en 1972, l'écriture et la grammaire tibétaines n'étaient pas enseignées aux enfants, qui apprenaient l'urdu, langue de l'état à majorité musulmane du J & K, et l'alphabet persan en « Primary School », puis l'hindi, langue nationale, et l'anglais dans les classes supérieures. Seuls les rares garçons voués à la vie monastique et suivant un enseignement prodigué par des moines dans un monastère, savaient lire et écrire leur propre langue. Devant les protestations répétées de quelques Ladakhi érudits et soucieux de préserver leur culture, et l'envoi d'une délégation à Delhi auprès du Premier ministre de l'époque, Indira Ghandi, le Gouvernement de l'état du Jammu & Kashmir dut admettre l'enseignement du ladakhi et de l'écriture tibétaine dans toutes les écoles publiques, et ce dès les premières classes (Fig. 13).



Fig. 13. – Livre de lecture et d'écriture ladakhi.

77 Aujourd'hui, l'école d'Hémis-shukpa-chan accueille 62 élèves inscrits (35 garçons et 27 filles). Fondée en 1944 par un homme du village et installée depuis 1985 dans de nouveaux locaux, elle est dirigée par un directeur, natif du village, quatre instituteurs et une jeune institutrice, tous en poste pour trois ans. Parmi ces derniers, l'un est originaire du village, deux viennent des villages voisins de Témisgam et de Ang, un autre est moine et dépend du monastère de Basgo, et le dernier est un Cachemiri de confession musulmane. Ce dernier, qui ne parle pas ladakhi, enseigne en urdu les mathématiques et les sciences aux grandes classes. Ne partageant pas le repas de midi (préparé par une « péon » dont c'est la seule occupation) avec les autres enseignants, n'acceptant aucune nourriture d'autrui et n'offrant rien, réputé pour tout marchander et finalement ne rien payer, il vit isolé du reste du village et connaît des problèmes de logement (trois déménagements en moins de six mois).



Fig. 14. – L'école.
Les écoliers écrivent avec des bâtonnets de tamaris taillés sur des planchettes de bois enduites de suie. Une argile blanche diluée dans un peu d'eau leur sert d'encre.

78 Enfin, une classe unique d'une douzaine d'élèves a lieu en plein air dans un champ situé dans le quartier sud du village. Animé par un homme d'Hémis-shukpa-chan, elle est destinée aux enfants en primaire des quartiers du « bas » (Fig. 14).

79 L'école accueille indifféremment, et semble-t-il sans conflit, les enfants des différentes strates sociales qui composent le village. Bien perçue par les villageois, quand elle est dirigée par des Ladakhi, c'est apparemment un succès. En effet, le village compte parmi parmi ses membres treize instituteurs et le fils aîné d'un des musiciens du village, après avoir fait des études supérieures à Srinagar et à Jammu, occupe aujourd'hui un poste de fonctionnaire à Leh. En revanche, les enseignants cachemiri demeurent mal acceptés par la population, qui les trouvent profiteurs et malhonnêtes.

80 Si la scolarisation s'avère une réussite, surtout pour l'apprentissage de l'urdu que les élèves écrivent mieux que le ladakhi, les autres moyens employés pour « moderniser » le Ladakh et « éduquer » les villageois se sont révélés peu efficaces. Ainsi au village, le « Sheep Extension Centre », créé depuis maintenant quinze ans, est – aujourd'hui encore – un service inconnu et mal compris. Les villageois sont incapables de définir précisément le travail de l'homme de Jammu qui en a la charge depuis trois ans et qui parle pourtant un peu le ladakhi. « Il travaille pour le Gouvernement, s'occupe d'un gros taureau pour le croisement et reçoit quelquefois de beaux moutons. Sa femme et ses enfants sont à Jammu et il mange du poisson en boite (les Ladakhi bouddhistes ne mangent pas de poisson, qui pour eux font partie des divinités *klu* du monde aquatique) » : tels sont les renseignements que l'on obtient auprès des Hémis-pa quand on les questionne sur son activité dans le village. Exception faite des trois épiciers du village, les habitants gardent peu de contacts avec lui. En fait, cet homme est censé promouvoir le développement des caprins et des ovins, procéder aux vaccinations et surveiller les plantations de fourrage, possibles grâce aux prêts gouvernementaux.

81 Dans le domaine de la santé publique, des petits dispensaires dirigés quelquefois par des médecins, mais le plus souvent par des infirmiers ou des infirmières, s'ouvrent peu à peu dans les villages de la vallée de l'Indus. A Hémis-shukpa-chan, le « Medical Aid Center » ouvert récemment dans une des maisons du village, fonctionne par intermittence. Une femme d'Alchi, village situé à une vingtaine de kilomètres, vient de succèder à un médecin balti et musulman. Disposant de peu de médicaments et d'aucun matériel médical hormis quelques seringues, elle soigne les quelques patients qui viennent la consulter à coup d'« anti-flatuosités » et d'injections de pénicilline. Le dispensaire, ouvert de dix heures du matin à quatre heures du soir, est essentiellement fréquenté dans les temps morts du cycle agricole (à l'époque des grands travaux, personne ne s'y rend), et pour une pathologie précise et restreinte (maux d'estomac, flatulences, conjonctivite, bronchite, maux de tête, rhumatismes). La médecine traditionnelle, celle pratiquée par l'*am-čhi* (il y en a deux au village) ou la médecine occidentale prodiguée par les touristes, réputée très efficace, « forte », restent les plus demandées. Ainsi l'aspirine et les pansements que j'avais avec moi, guérissaient aux dires des intéressés, beaucoup plus rapidement et efficacement que ceux du dispensaire.

82 Aller voir le « daktar » demande de la part du patient qui en fait la démarche, un effort. Il doit non seulement se rendre au dispensaire, mais aussi « s'habiller », « s'endimancher » pour se présenter sans honte devant cette personne étrangère au village, et qui a fait ses études à Srinagar. Cette démarche se révèle d'autant plus difficile à réaliser lorsqu'il s'agit de consulter un « étranger », musulman, et de surcroît de sexe masculin. C'est ainsi que le médecin de Kargil en poste avant la docteur d'Alchi ne vit pratiquement aucune femme au cours de ses trois années de séjour à Hémis-shukpa-chan. De toute façon, quel que soit le praticien, le diagnostic se fait généralement sur un patient habillé. Par ailleurs, consulter le « daktar » n'a de raison d'être que dans le cas d'une certaine catégorie de maladie. En effet, pour les Ladakhi, il existe plusieurs grandes causes de maladie possibles : un déséquilibre entre les trois humeurs dû au mode de vie ou à un mauvais régime alimentaire, une possession démoniaque, l'agression d'une divinité courroucée ou le ***karma*** (maturation du fruit des mauvaises actions passées). Le malade et/ou sa famille établit un pré-diagnostic, et selon celui-ci, reste chez lui à se soigner empiriquement, se rend au dispensaire, consulte un *am-čhi* qui, connu de tous, vient dans la maison du malade avec ses livres de prières et ses instruments, demande le service religieux d'un moine, ou dans les cas extrêmes recourt aux pouvoirs surnaturels d'un médium *lha-ba* (ces derniers sont très peu nombreux au Ladakh). Il peut aussi conjointement s'adresser à la médecine occidentale et traditionnelle, et aux rituels de purification et d'exorcisation.

83 Exception faite de ces différentes infra-structures scolaires, médicales, et vétérinaires mises en place par le gouvernement, les relations entre les villages et le pouvoir central restent peu développées et ne concernent que le domaine économique : impôts fonciers, prêts et subventions du gouvernement pour l'achat d'animaux de bât pour le tourisme, l'ouverture de « tea-shop », la plantation d'arbres fruitiers, ou encore la recherche de procédés de dessication et de conservation rendant possible l'exportation des abricots... En effet, si le gouvernement indien essaye de développer au maximum le tourisme dans cette région longtemps fermée aux étrangers, il encourage aussi vivement le commerce de fruits secs (noix, abricots, amandes d'abricots), « spécialités » du Bas-Ladakh. Un grand centre de production d'abricots secs se trouve à Khalatse,

bourgade située sur la route de Srinagar à une quinzaine de kilomètres d'Hémis-shukpa-chan. Animé essentiellement par des Ladakhi, il connaît un certain succès auprès des villages voisins. Ce commerce autrefois très répandu, est ainsi toujours actif dans la région ; aujourd'hui cependant, les produits sont acheminés par camion et par bus vers les différents centres de vente (Leh, Kargil, Srinagar) et ne sont plus l'occasion de grandes caravanes.

84 Placés sous le contrôle de responsables locaux, rémunérés 120 roupies par mois en 1986, les villages bénéficient d'une certaine autonomie de *facto* ; leurs seules obligations se limitant au versement annuel d'un modeste impôt foncier au ***tahṣīldār***, représentant du ***tahṣīl*** ou sous-district, et à l'accueil des fonctionnaires itinérants et plus spécialement du ***patwari.*** Ce dernier, fonctionnaire chargé du cadastre, se rend une fois par an dans les villages dont il a la charge pour procéder à une remise à jour des registres concernant la tenure et la propriété des terres. Les renseignements, obtenus lors de son passage et consignés en urdu au « Département des archives nationales » semblent cependant peu fiables. En effet, les déclarations de propriété (terre, vergers, bétail et moulin hydraulique) sont l'objet d'arrangements à l'amiable entre le propriétaire et le ***patwari*** venu faire les relevés, ce dernier repartant rarement les mains vides du village.

Indianisation et tourisme

85 En fait, nous l'avons vu l'« indianisation » ne s'avère réellement efficace, que lorsque les intermédiaires utilisés, les « transmetteurs » sont Ladakhi, de préférence bouddhistes, et plus spécifiquement encore originaires du village ou d'un village voisin. L'idée que chaque région du Ladakh a ses coutumes propres, et qu'un « étranger » ne peut donc vous comprendre, est fortement ancrée dans l'esprit des villageois. Elle influence d'ailleurs le choix des alliances matrimoniales, qui se contractent, soit dans le village même, soit dans un village proche : « A l'orge de chaque village, sa levure » (*yul gyi nas la yul gyi phab*). Aussi, si les villageois suivent sans trop de difficultés les idées suggérées par l'enfant prodigue revenu « incontestablement » pour le bien du village, ils se montrent sourds si ces dernières sont proposées par des « Indiens » et plus spécialement des Cachemiri. Face à ces derniers, la communication ne s'établit pas, le mépris existant également des deux côtés. Le Cachemiri vit mal son exil chez ces « gens frustes et qui ne mangent même pas de riz » et le Ladakhi exprime clairement son manque de confiance à l'égard de ce peuple « roublard et sans parole ». « Confier un secret à un Cachemiri, c'est comme verser de l'eau dans une passoire » dit un autre proverbe ladakhi (*kha-čhe la gtam dan chag-ma la chu).*

86 Si les conséquences de la guerre sino-indienne et de la politique de développement conduite par le Gouvernement ont les premières bouleversé l'ordre économique et social des Ladakhi, en introduisant la monnaie, le salariat, l'instruction laïque obligatoire, la médecine occidentale et la consommation de biens industriels ; la venue, quelques années plus tard, de touristes occidentaux y a fortement contribué en apportant l'image d'un autre mode de vie.

87 En effet, en 1974, le Ladakh fermé depuis les événements sino-indiens, s'ouvre à nouveau – en partie – aux touristes étrangers. L'accès facilité par la route, puis par des liaisons aériennes, les touristes occidentaux recherchant l'exotisme, la « vraie vie », ou la sagesse des maîtres bouddhistes, affluent chaque année de plus en plus nombreux

(527 au cours de l'été 1974, 17 000 en 1982). Confrontés à une autre réalité, très vite de nouveaux besoins se créent. Et, aujourd'hui, les bouleversements économiques et culturels qui affectaient jusqu'alors principalement Leh et les villages situés sur l'axe routier, commencent à toucher des villages plus reculés. Partout, l'argent devient une nécessité. La banque nationale indienne encourage les prêts, et les villageois empruntent beaucoup 8 000, 10 000, 15 000 roupies, soit une à deux fois le salaire annuel d'un instituteur. Avec l'argent emprunté, ils améliorent et modernisent la façade de leur maison en ajoutant un escalier extérieur et de larges baies vitrées, signe ostentatoire de richesse, à la pièce réservée aux grandes occasions. Ils achètent aussi des montures et des animaux de bât pour le tourisme estival. Et l'été, pour augmenter leur revenu et leur pouvoir d'achat, les hommes jeunes et valides se louent comme muletiers, et quelquefois comme guides, aux groupes de touristes, laissant le village aux mains des femmes, des vieillards et des enfants. Au retour, la paye en poche, ils s'arrêtent à Leh et achètent auprès des Tibétains réfugiés, des vestes en duvet, des chaussures de randonnée, des lunettes « first class », des montres à quartz laissés par des touristes occidentaux ou japonais, des gadgets « made in Honk Kong », mais aussi des perles, des turquoises et des coraux pour les parures de leurs femmes. Puis, ils remontent au village finir la moisson.

88 Peu à peu, le climat social se trouve modifié. Le mode de vie traditionnel se perd, se transforme. D'autres valeurs se mettent en place. Les monastères se vident. Les jeunes s'engageant plus volontiers chez les « Ladakhi Scouts », où ils sont vêtus, logés, nourris, payés et bénéficient de nombreux avantages matériels, que dans une communauté monastique qui les sépare de leur famille dès l'âge de sept ans. Ils préfèrent le travail « rentable » de guide ou même de soldat à celui « spirituel » de moine, et l'achat d'un magnétophone à la construction méritoire d'un chorten (monument reliquaire). Au village d'Hémis-shukpa-chan, aucun enfant n'est aujourd'hui destiné à la vie monastique, et le jeûne annuel du premier mois n'est plus suivi que par une quinzaine de laïcs. Nombreux sont ceux qui le rejettent en le déclarant « mauvais pour la santé »... Enfin, si dans ce même village, où aucune route carrossable ne mène, certaines coutumes traditionnelles et certains rites populaires sont encore préservés, à Leh, ils sont « oubliés » ou tout au moins négligés par désir de « progrès », de « modernisme ».

NOTES

1. La « Chronique du Ladakh » *(la-dvags rgyal rabs)*, publiée pour la première fois en 1866 à Münich par E. SCHLAGINTWEIT SOUS le titre : *Die Könige von Tibel, von der Entstehung königlicher Macht in Yarlung bis zum Erlöschen in Ladakh*, fut traduite en anglais par A.H. Francke et commentée par K. Marx au début du XX[e] s. (A. H. FRANCKE. *Antiquities of Indian Tibet ; Part 2, The Chronicles of Ladakh and Minor Chronicles* Calcutta, 1926 (1977 (a)). Une introduction critique de S. S. GERGAN et F. M, HASSNAIN y fut ajoutée lors de la réédition en 1977 du livre de A. H. FRANCKE sur l'histoire du Ladakh : *A History of Western Tibet* (New-Delhi, 1977 (b)).

2. Il est difficile d'établir avec exactitude une chronologie des rois et des événements qui marquèrent la royauté ladakhi. En effet, même lorsque les faits sont connus avec précision,

chaque source, chaque auteur, leur attribue une date différente.
Ainsi, si nous prenons le cas du roi le plus célèbre de l'histoire du Ladakh, *Setṅ-ge rNam-rgyal,* nous nous trouvons face à un ensemble de sources « chronologiquement » contradictoires. Selon la « Chronique » traduite par A. H. FRANCKE, *Seṅ-ge rNam-rgyal* règne sur le Ladakh de 1590 à 1635, dates fausses affirment S. S. GERGAN et F. M. H ASSNAIN, pour lesquels le roi est mort en 1594 comme l'atteste – disent-ils – la biographie de *Stag-chan-ras-pa.* Par ailleurs, selon S. SINGH CHARAK, le roi *Seṅ-ge rNam-rgyal* monte sur le trône en 1600 et succombe en 1645 à Hanle au retour d'une campagne menée contre les Tibétains.

3. « Les dérèglements de la nature, sécheresse, inondations, épidémies, famines, sont tous imputables à cette perte d'harmonie universelle dans le comportement du souverain, et dans la Chine ancienne, sa personne était considérée comme directement responsable de ces calamités ». (K. SCHIPPER, 1982 : 140)
« Quand le seigneur est sans vertu, il n'y a point d'ordre entre les hommes ; quand la montagne est impuissante, le pluie ne tombe pas en temps voulu (...) La désorganisation de la nature n'est qu'une conséquence de la désorganisation de la société ; aussi est-ce le prince qui doit se reconnaître coupable lorsqu'il ne pleut plus ou lorsqu'il pleut trop. (...) Les montagnes et les fleuves apparaissent comme les intermédiaires par lesquels s'exerce sur le pays le pouvoir régulateur du gouvernement (...) elles sont comme le *principe extériorisé* de ce gouvernement ». (M. GRANET, 1982 : 195-198)

4. Principale source écrite, la « Chronique du Ladakh » se révèle généralement muette sur les revers essuyés par les membres de la dynastie royale, ou en transforme les faits. C'est ainsi que l'invasion tibéto-mongole, qui bien que vaincue grâce à l'aide de l'empereur Moghol Aurangzeb, annonce la fin de la royauté ladakhi, est décrite comme une grande victoire, prometteuse de bonheur et de paix. (A.H. FRANCKE, 1977a, Vol. 2 : 117).

5. Dans son dictionnaire, S. C. DAS (1979 : 905) donne du *blon-po* la définition suivante : « officier d'état, généralement de haut rang ». Au Ladakh, les *blon-po* semblent avoir été les gouverneurs de gros villages. Ainsi, dans la « Chronique », chaque *blon-po* mentionné est relié à un village ou une ville spécifique : le *blon-po* de Leh, celui de Tharu, d'Alchi, de Shey, de Saspol, de Saspochey, de Nyemo, etc.

6. Aujourd'hui, selon la liste donnée par F. ERDMANN (1982 : 15), les *blon-po* se répartissent entre les villes et villages de Leh, de Tharu, d'Alchi, de Shey, de Saspol, de Wanla, d'Igu, de Sakti et de Phyang.

7. Le terme de *lha-bdag* (transcrit « La-bdag » par l'auteur) est également en usage chez les « dardes bouddhistes » de mDa, où il désigne un homme ayant des charges héréditaires de prêtrise : « un représentant du village dont les charges sont liées à une « sanction socio-religieuse ». Il y a un La-bdag responsable de l'irrigation, comme il y a un La-bdag des cultures (..) Le culte de la divnité du village est également effectué par un La-bdag » (R. VOHRA, 1983 : 73).
Par ailleurs, dans son dictionnaire H. H. RAMSAY (1890 : 18) mentionne le terme de « HLa rdak » qu'il définit comme un sous-groupe de la strate des nobles ou *rje-rigs.*

8. Selon R. VOHRA, la charge de *'go-ba* fut créée récemment (il y a cinq générations environ) chez les « dardes bouddhistes » de mDa et Garkun : « Il n'y avait pas de chef politique dans le passé. La fonction de Go-ba a pris de l'importance quand les dardes bouddhistes commencèrent à payer des impôts à Leh. Le Go-ba fut tout d'abord recruté parmi les grandes familles de mDa jouant un rôle dans la vie socio-religieuse, comme les La-bdag (prêtres) ou les Brong-go-pa (chef des chanteurs de l'Hymne *'brog-pa*) » (communication personnelle).

9. M. C. GOLDSTEIN (1971C : 111), dans un article sur le système de taxation en vigueur au Tibet central, cite également les termes de *lag 'don et de rkaṅ 'gro*, qu'il traduit respectivement par « prestations en nature et en argent » et « corvées ».

10. Pour un compte-rendu détaillé de la caravane qui se rendait de Leh à Lhasa, lire le journal de voyage d'un des membres de la caravane, Abdul Wahid Radhu, ladakhi musulman qui, en 1942, fit le voyage jusqu'à Lhasa et décida de se fixer dans la ville sainte (A. W. RADHU, 1981).

11. Voir S. H. RIBBACH, 1955 : 139 et H. H. RAMSAY, 1890 : 43-44.

12. Sur l'église morave au Ladakh, lire les différents articles de J. BRAY cités dans la bibliographie.

13. Le premier ministre Nehru, interrogé au parlement sur la présence des Chinois dans cette région appartenant en principe à l'Inde, avait répondu de façon évasive, relevant surtout qu'aucun être humain ne vivait en permanence sur ces terres désertiques où ne poussait pas un brin d'herbe. Il s'était alors attiré cette remarque d'un membre de l'opposition : « Le fait d'être chauve n'est pas une raison suffisante pour qu'un homme ait la tête coupée ! ». Anecdote rapportée par A. Wahid RADHU (1981 : 288-289).

14. Enquête menée à Matho en 1977 par l'équipe de Cambridge University et portant sur 63 familles. (P. FARRINGTON, N. GRIST, M. PHYLACTOU and alii, en 1977). Enquête menée à Wanla en 1977 par R. Sander sur 37 mariages : 43 % polyandres, 2 % polygynes, 55 % monogames. (R. Sander, 1983 : 183-194).

15. En raison de l'importance de la réaction provoquée par cette loi, une enquête fut ouverte. Son rapporteur note : « Il est tout à fait surprenant de constater que les fermiers, auxquels profitent cette loi, sont unanimes à vouloir que les terres restent liées aux monastères et ne soient pas soumises à la loi. Une enquête fut menée auprès d'eux pour comprendre les raisons de ce comportement. La réponse fut que les fermiers, qui cultivaient ces terres, devaient seulement donner un quart de leur récolte au monastère. Et qu'en outre, la part retenue par les monastères était employée à des fins éducatives, religieuses ou charitables, pour nourrir les pauvres et les nécessiteux. C'est pourquoi, ils ne voulaient pas que les monastères soient privés de leurs terres » cité par Nawang Tsering SHAKSPO in « Revival of Buddhism in Modern Ladakh » à paraître.

16. Les villageois d'Hémis-shukpa-chan donnent comme preuve tangible de cette origine la présence chez l'un des leurs d'un appendice caudal exceptionnellement développé.

Chapitre 3 : Le bouddhisme tibétain au Ladakh

1 Situé en marge du vaste plateau du Tibet, le Ladakh, fait partie de l'ensemble bouddhique tibétain. Le bouddhisme du Grand Véhicule (*Mahāyāna*), sous sa forme spécifiquement tibétaine connue sous le nom de « lamaïsme », terme soulignant le rôle éminent joué par le maître spirituel ou « lama » (*bla-ma*), y est fermement établi avec de nombreux monastères et une population monastique d'environ deux mille membres (3,7 % de la population bouddhiste). L'Eglise lamaïque, élément essentiel de la société ladakhi, entretient des liens étroits avec la communauté des laïcs, qui lui sert de base de recrutement et lui assure en même temps un soutien matériel.

Développement du bouddhisme tibétain au Ladakh et mise en place du système monastique

L'introduction du bouddhisme au Ladakh et sa diffusion

2 Le bouddhisme venant du Cachemire, pénétra au Ladakh, alors partie de l'empire koushâna, au début de l'ère chrétienne comme l'attestent des inscriptions en écriture kharosthi trouvées au Bas-Ladakh près de Khalatse. Mais, aucun appareil politique d'envergure n'étant là pour en assurer la diffusion, il n'atteignit que certains milieux cultivés et ne parvint pas à s'établir durablement. C'est plusieurs siècles plus tard, à la fin du Xᵉ siècle, peu d'années après la fondation du royaume par un des descendants d'une dynastie tibétaine que le bouddhisme tibétain, toujours suivi aujourd'hui, fut introduit au Ladakh où, soutenu par les souverains locaux, il connut un rapide essor.

3 Le bouddhisme était alors moribond au Tibet central en proie aux luttes intestines, quand Yé-shé-od (*Ye-çes- 'od*), roi bouddhiste du Purang, petit royaume situé au nord-ouest du Népal, s'employa à rétablir la discipline monastique. En 970, il envoya en Inde vingt-et-un jeunes gens étudier les préceptes du bouddhisme. L'un d'eux, *Rin-čhen bzaṅ-po* (958-1055), de retour au Tibet après un séjour de dix-sept ans en Inde, fut à l'origine d'une véritable renaissance du bouddhisme grâce à ses innombrables traductions de textes sanskrits qui lui valurent le titre de « Grand Traducteur ». Il se distingua

également par son activité de bâtisseur (108 temples lui sont attribués). Au Ladakh, sous son impulsion furent ainsi construits le temple de Nyar-ma (aujourd'hui en ruines), le monastère de Mangyur et surtout le complexe d'Alchi, dont le mode de construction et de décoration témoignent d'influences indiennes manifestes.

4 Sous l'action conjointe de *Rin-čhen bzaṅ-po* et du célèbre moine indien Atiśa (982-1054), fondateur du grand ordre des *bKa'-gdams-pa* auquel se rattachera plus tard celui des *dGe-lugs-pa*, et grâce à la faveur des rois et de l'aristocratie qui, au Ladakh comme au Tibet, patronnèrent la construction des premiers temples, le bouddhisme de la « seconde diffusion » (*phyi dar*) se développa rapidement à travers tout le pays ([1]).

5 Avec l'augmentation du nombre des moines et la croissance économique de l'Eglise, exemptée de l'impôt et objet de multiples donations (moyen pour le laïc d'acquérir des mérites et de s'auréoler d'un certain prestige social), les monastères s'agrandirent. Mais, si l'Eglise lamaïque occupa très vite une place essentielle dans la société, devenant en outre le plus gros propriétaire terrien, elle ne fut jamais comme au Tibet un Etat hiérocratique avec des fonctionnaires écclésiastiques doublant tous les fonctionnaires laïcs. Au Ladakh, les membres du gouvernement furent toujours des laïcs et non des moines. Et, si le roi sur le trône, maître de la terre et détenteur du pouvoir suprême, encourageait l'ordre dont il se réclamait au détriment des autres, il ne se fit jamais le défenseur d'un ordre unique. Ainsi, au cours de l'histoire de la royauté ladakhi, les différentes écoles établies au Tibet se succédèrent, s'évincèrent et se côtoyèrent sans que jamais l'une d'entre elles ne devienne « l'Eglise officielle » ou que naissent des écoles spécifiquement ladakhi. En effet, les intendants des monastères étant toujours des Ladakhi et non des Tibétains, la présence de conflits d'intérêts entre ces derniers et les abbés revenus du Tibet, où ils avaient longuement étudié, empêcha l'éclosion d'écoles ayant leur personnalité propre.

6 Si, dans les premiers temps, l'école des *bKa'-gdams-pa* (les « Liés par l'instruction ») fondée par Dömton (*'Brom-stori*) (1003-1123), disciple et successeur d'Atiśa domina, elle céda bientôt place à la branche *'Brug-pa* de l'école des *bKa'-brgyud-pa* (les « Fidèles de la transmission de l'instruction ») qui se rattachait au siddha indien Nā-ro-pa et à son élève Mar-pa, et dont se réclamait le roi ladakhi au pouvoir à la fin du XIIIe siècle. C'est d'ailleurs de ce roi que date la coutume d'envoyer les novices étudier dans les grands monastères des provinces de Ü et de Tsang au Tibet central. Les écoles *bKa-gdams-pa* et *'Brug-pa* se partagèrent ainsi la scène religieuse jusqu'au début du XVe siècle, époque à laquelle l'influence des *dGe-lugs-pa* (les « Adeptes de la voie de la Vertu ») devint manifeste. Fondée par Tsong-kha-pa (*con-kha-pa*) (1357-1419), cette école rigoriste prônant l'importance de la discipline monastique, cherchait à renouer avec la tradition d'Atiśa et basait son enseignement religieux sur les œuvres des grands philosophes indiens tels que Nāgārjuna, Asaṅga... Première à s'établir réellement au Ladakh ([2]), elle domina jusqu'au milieu du XVIe siècle, où sous l'influence du roi Tashi Namgyal (*bKra-çis rNam-rgyal*), on assista à l'arrivée des *'Bri-gun-pa*, autre branche des *bKa'-brgyud-pa.* Selon la Chronique du Ladakh, ce roi décréta que toute famille comptant plus d'un enfant mâle devait donner un fils à l'Eglise. Mais, au XVIIe siècle, les *Bri-gun-pa* furent à leur tour évincés par les *'Brug-pa*, qui, avec l'arrivée du moine Tag-tsang-ré-pa (*Stag-chaṅ-ras-pa*) invité à la cour, prirent une importance considérable. A cette époque, sous le règne du fameux roi ladakhi Sengge Namgyal fut construit le plus grand monastère du royaume, celui d'Hémis dans le Haut-Ladakh, avec lequel la famille royale

continuera d'entretenir un lien étroit jusqu'à la fin de la royauté en 1841 et l'annexion du royaume à l'état de Jammu.

7 Avec la déchéance du roi et l'avènement du maharadjah Gulab Singh au pouvoir, la situation à l'égard des monastères changea en leur défaveur. Jadis protégés et soutenus par la famille royale et les nobles, ils se retrouvèrent lourdement taxés. Appauvris et privés de leur pouvoir politique, les institutions monastiques furent obligés de rechercher de plus en plus le soutien matériel des villageois « ordinaires » et le support du Tibet central, qui sous le règne du XIII[e] Dalaï-Lama jouissait alors d'une période de liberté.

8 En 1959, l'invasion chinoise au Tibet, la destruction des monastères au sein desquels les novices ladakhi se formaient, l'emprisonnement de certains dignitaires religieux (comme le supérieur du monastère d'Hémis revenu en grande pompe en 1986), et quelques années plus tard, la fermeture des frontières sino-indiennes provoquant l'isolement culturel et religieux du Ladakh et sa dépendance économique vis-à-vis de l'Inde, jointe à la présence croissante de l'islam, la création par le gouvernement d'écoles laïques et « obligatoires » remettant en cause l'éducation des enfants au sein des monastères, et enfin la possibilité de trouver sans apprentissage préalable un travail salarié dans la faction ladakhi de l'armée indienne (créée en 1961 après l'invasion des Chinois dans le nord du Ladakh) contribuèrent encore à l'affaiblissement et au dépeuplement des monastères. D'ailleurs, depuis la construction du monastère *dGe-lugs-pa* de Ridzong fondé en 1815, peu de temps avant la chute du royaume, grâce à la dotation d'un riche marchand, aucun nouveau monastère n'a vu le jour.

9 Aujourd'hui, où l'on assiste on déclin du lamaisme, deux écoles se partagent le devant de la scène : celle réformée des *dGe-lugs-pa* et celle des *bKa'-brgyud-pa.* La première, sous l'influence de Kushok Bakula, incarnation d'un des seize Arhats, supérieur du monastère de Spituk, chef spirituel des Ladakhi bouddhistes et représentant du Ladakh au parlement, joue un rôle important, tant sur le plan religieux qu'au niveau politique et culturel (création d'un comité contre la loi de 1950 concernant l'abolition des grandes propriétés foncières et d'une « Association bouddhiste » destinée à défendre les droits de la communauté bouddhiste face à l'influence de l'Islam, construction d'un nouveau temple à Leh au cœur de la ville et d'une école de philosophie bouddhique à Choklamsar (près du camp de réfugiés tibétains, etc.)). En outre, près de trois cents novices ladakhi sont en apprentissage dans les monastères *dGe-lugs-pa* de Ganden, Sera et Drepung « reconstruits » en Inde du sud et dirigés par des Tibétains en exil.

10 Parallèlement, à cette école puissante, celle des *bKa'-brgyud-pa* reste bien représentée dans ses deux tendances avec les grands monastères *'Brug-pa* d'Hémis et de Chemrey comptant respectivement cinq cents et trois cents moines, et les monastères *'Bri-guṅ-pa* de Phyang et de Lamayuru totalisant plus d'une centaine de membres ordonnés.

11 Enfin, si l'école des *bKa'-gdams-pa* absorbée il y a plusieurs siècles par celle des *dGe-lugs-pa* n'a plus aucun représentant, celles des *rÑiṅ-ma-pa* (« les Anciens ») et des *Sa-skya-pa*, peu influentes dans l'histoire politique et religieuse du Ladakh, sont toujours minoritaires, mais toutefois célèbres en raison de leurs « médiums ».

Le bouddhisme monastique au Ladakh

12 Au Ladakh, les moines sont organisés en communauté et dépendent des monastères au sein desquels ils ont reçu leur éducation religieuse, pris leurs vœux et été ordonnés.

Seul un infime pourcentage (≃ 1 %) mène une vie érémitique, l'écrasante majorité résidant dans des monastères de plus ou moins grande envergure qualifiés de monastère principal ou « grand monastère » (*dgon-pa čhen-mo*), de monastère secondaire ou « branche du grand monastère » (*dgon-lag*) et de « monastère de village » (*dgon-yul*) ; les monastères « secondaires » et « villageois », qui abritent de un à quinze moines, étant placés sous la tutelle d'un « grand monastère », auxquels ils servent de « relais ».

13 Selon H. Singh, la prédominance du bouddhisme monastique au Ladakh est due au milieu contraignant caractérisant cette région, et qui « oblige » les moines à vivre en collectivité organisée. Hypothèse peu convaincante dans la mesure où, dans d'autres milieux également contraignants comme les vallées de culture tibétaine situées au nord du Népal, ce ne sont pas les écoles favorisant le monachisme qui dominent, mais celle des *rÑiṅ-ma-pa*, restés proches de la vie paysanne et qui, tout au long de l'histoire, ne créèrent pas de direction centralisée ni d'organisation hiérarchique : leurs centres restant petits et éparpillés ([3]). Ce sont davantage les conditions géographiques et politiques qui – nous semble-t-il – favorisèrent au Ladakh l'émergence du bouddhisme monastique et la toute puissance de communautés centralisées et hiérarchisées. Isolé de l'Inde hindoue par les contreforts de l'Himâlaya et entretenant d'étroites relations commerciales avec ses voisins de l'ouest (Cachemire et Baltistan), du nord (Khotan et Turkestan) ou de l'est (Tibet central), plutôt qu'avec les contrées du sud, le royaume du Ladakh ne subit pas au cours de son histoire l'influence de l'hindouisme ; influence qui joua un rôle important au Népal dans la désintégration de l'ordre du ***Sangha*** (constitué de tous ceux qui ont été ordonnés) et qui, par le biais du tantrisme, introduit un nouveau système hiérarchique recoupant parfois la séparation entre clergé et laïcs.

14 En outre, qu'ils appartiennent à l'école des *dGe-lugs-pa* prônant le célibat, l'abstinence et l'importance des règles monastiques, ou à celle des *bKa'-brgyud-pa* moins rigoriste et autorisant le mariage, les moines ladakhi restent pour la plupart célibataires et mènent au sein des monastères une vie analogue, quoique plus licencieuse pour les seconds. Ceci sans doute du fait de leur rang de cadet qui ne leur donne pas accès à l'héritage familial : terres, maison et bétail étant transmis par le père au fils aîné quand celui-ci devient chef de famille ([4]).

15 Au Ladakh, laïcs et moines forment deux mondes distincts – bien qu'étroitement liés – régis par des systèmes hiérarchiques indépendants, l'un héréditaire, l'autre non. La filiation spirituelle (*brgyud*) de maître à disciple prévaut au détriment de la filiation « directe », « biologique » en ligne patrilinéaire, mode idéal de transmission au sein des communautés reconnaissant des lignées de religieux ([5]). Les moines doivent leur rang à leur propre volonté et à leurs efforts individuels et non à leur ascendance. Ils sont recrutés aussi bien dans la strate des « gens de la famille royale » que dans celle des « nobles » ou celle majoritaire des « gens ordinaires ». Seuls les membres de la strate des « gens inférieurs », forgerons, musiciens sédentaires ou itinérants ne peuvent entrer dans les ordres en raison de l'impureté qui les touche.

16 Le futur novice, d'ordinaire un cadet, entre au « grand monastère », généralement celui dont dépend son village natal, entre sept et dix ans. Il y est envoyé par ses parents, pour des raisons sociales, économiques et religieuses, lui même n'ayant guère voix au chapitre. Autrefois, l'entrée dans les ordres assurait à tout enfant, à l'exception des « gens inférieurs », une éducation et l'assurance d'un certain niveau de vie. Aujourd'hui, avec la création dans tous les villages d'écoles laïques et la possibilité de

trouver sans grande difficulté un travail rémunéré, les motivations ont changé, expliquant en partie la désaffection des monastères. Cependant, pour une famille nombreuse ayant plusieurs fils, le monastère reste encore une issue heureuse permettant à la fois de « caser » un ou plusieurs enfants et d'acquérir du mérite (*dge-ba*) (au sens strict : ce qui est physiquement intègre et bon et plus concrètement ce que l'on accumule pour s'assurer une meilleure renaissance ou obtenir l'aide des dieux dans la réalisation d'un projet) ; et, pour les individus sans lettres de noblesse, être moine constitue toujours un moyen de promotion sociale. Enfin, indépendamment de toutes considérations matérielles, l'envoi d'un enfant au monastère peut être dû à de la dévotion pure ou à l'observance d'une promesse. Les parents ayant promis de faire de leur garçon un moine, si ce dernier, gravement malade, recouvrait la santé ; ces dernières raisons expliquant la présence d'aînés et même de fils uniques parmi les moines.

L'éducation monastique et la hiérarchie écclésiastique

17 Entre les diverses écoles et tendances du bouddhisme, les différences dans l'organisation monastique et l'apprentissage des moinillons sont minimes. Chaque « grand monastère » possède une organisation hiérarchique développée, séparant l'aspect spirituel, éducatif et liturgique de l'aspect séculier et notamment administratif. Il est placé sous l'autorité spirituelle d'un moine incarné « toulkou » (*sprul-ku*) désigné au Ladakh sous le terme de « Koushok » (*sku-gçogs*) ([6]). Ainsi, en application du dogme de la réincarnation, la fonction de guide spirituel d'une communauté monastique est assurée par un même et unique maître, qui se manifeste en incarnations successives ou plus exactement « émanations » successives, depuis un premier Bouddha ou Bodhisattva originel. Le *sprul-ku* ou « corps des manifestations » étant reconnu tel en réussissant à identifier des objets qui furent les siens dans une vie antérieure et en montrant dès son plus jeune âge une maturité exceptionnelle.

18 A l'intérieur du monastère, la carrière d'un moine est comparable à celle d'un étudiant qui passe de grade en grade par des examens. Vers sept-huit ans, à son arrivée au monastère, le jeune garçon est confié à un tuteur (*dge-rgari*), dont il partage la cellule (*çag*) et qu'il lui revient de servir. Le tuteur est généralement un parent de la famille (*gñen*), oncle maternel ou paternel, plus ou moins éloigné. A l'école du monastère, il apprend à lire, à écrire la cursive tibétaine, à peindre, et à connaître par cœur certains textes religieux. Après cet apprentissage de plusieurs années, et s'il est reconnu sans déficience physique ou mental, le moinillon « guényen » (*dge-bsñen*), âgé de douze-treize ans, est soumis à un premier examen à l'issue duquel il obtient le grade de « guéssoul » (*dge-chul*). Il reçoit un nouveau nom, revêt l'habit complet du moine et s'engage solennellement à prendre refuge dans les « Trois Joyaux » (le Bouddha, la Loi et la Communauté) et à suivre les dix préceptes : ne pas ôter la vie, ne pas prendre ce qui ne vous est pas donné, ne pas avoir de relations sexuelles, ne pas mentir, ne pas boire démesurément, ne pas manger après midi, ne pas prendre part aux chants et aux danses profanes, ne pas se parfumer ou se décorer le corps, ne pas dormir sur une couche molle et ne pas accepter d'or ou d'argent. Préceptes, qui selon les individus et la rigueur de l'ordre auquel ils appartiennent, sont plus ou moins respectés. Puis, après de nouvelles années d'études et dans la mesure de son érudition, il peut être ordonné « guélong » (*dge-sloṅ*) par le supérieur du monastère et, en acceptant les deux cent cinquante trois vœux correspondants, être habilité à exercer de hautes fonctions

religieuses. Enfin, à tout moment de son monacat, le moine peut quitter l'ordre et rejoindre sans honte son village ; le fait même d'avoir été moine lui conférant un certain prestige au sein de la communauté laïque (voir la place du moine défroqué au cours d'une lecture de textes religieux à Hémis-shukpa-chan, Fig. 20 p. 101).

19 La majorité de la population monastique est composée de moines peu instruits, non lettrés, et à qui incombent les tâches matérielles (allumage des lampes rituelles, entretien du monastère, portage de l'eau, préparation et service du thé, récolte du combustible, confection des habits de danse, etc.) et la célébration de rituels simples ne demandant pas une connaissance approfondie de la liturgie. C'est parmi eux que le supérieur choisit ceux qui vont tour à tour rester dans l'enceinte du monastère préposés aux activités séculières, ou partir dans les monastères de village y exercer des fonctions pastorales. En regard, peu nombreux sont ceux qui se consacrent à la doctrine, à l'exégèse des textes sacrés ou à l'apprentissage de cérémonials complexes, et sont qualifiés pour seconder le « koushok » dans les autres postes de responsabilité (fonctions d'abbé, de gérants, de trésoriers, de censeur et de prieur).

20 Second dans l'ordre hiérarchique qui régit la communauté monastique, l'abbé « khènpo » (*mkhan-pd*) est celui entre les mains duquel se concentre l'autorité spirituelle et, qui, en l'absence du supérieur prendra sa place. Après lui viennent les « chakdzot » (*phyag-mjod*), responsables administratifs du monastère ; l'un est spécialement chargé des affaires personnelles du « koushok », l'autre gère les biens du monastère et s'occupe des rapports avec les métayers du domaine monastique, de la perception des revenus, des prêts d'argent, de la tenue des comptes etc. Dans le Bas-Ladakh, ces derniers sont généralement désignés sous le terme, également employé parmi les laïcs, de « gnyerpa » *(gñer-pa)* qui signifie « intendant », « économe ». Derrière eux, le censeur « guéskos » (*dge-bskos*) est tenu de faire respecter la discipline au sein de la communauté. Il peut prendre des sanctions envers les contrevenants, et même, avec l'accord du supérieur, exiger leur renvoi, fait fréquent dans les monastères de l'ordre des « Vertueux » où le réglement est le plus strict. Enfin, au cinquième échelon de la hiérarchie écclésiastique, le prieur ou chef de chœur « oumzat » (*dbu-mjad*) conduit la récitation des ***sūtra*** lors des cérémonies religieuses collectives.

21 De l'abbé au prieur, ces moines, choisis parmi les plus âgés et les plus érudits, gardent leur « charge » pendant cinq ans ([7]).

22 A côté de ces grades supérieurs, qui correspondent à des charges spirituelles et administratives, se trouvent des grades inférieurs à travers lesquels tout moine doit passer pour pouvoir un jour prétendre à un poste de responsabilité. Ces derniers portent le nom de la tâche à laquelle ils sont liés : serveur de thé (*phyag-sde*), cuisinier (*ma-čhen*), chef de la musique et des chants et joueur de timbales (*rol-dpori*), joueur de tambour sur cadre à deux peaux (*rṅa-pa*), de conque (*dun-dkar-pa*), de trompes télescopiques (*duṅ-čhen-pa*) et de hautbois (*rgya-gliṅ-pa*). Ces grades subalternes remplissent leur office pour des périodes variant de un à trois ans (Fig. 15).



Fig. 15. – Office liturgique au monastère d'Hémis dans le Haut-Ladakh (dessin de Madame Lafugie). De part et d'autre du « Kushok » (*sku-gçogs*), le joueur de tambour sur cadre à deux peaux (*rṅa-pa*), de conque (*dun-dkar-pa*) et de hautbois (*rgya-glin-pa*).

23 Dans les monastères secondaires dépendant des monastères principaux et de leur supérieur, le « koushok », une même hiérarchie – bien que simplifiée – est observée ; le « khènpo » étant généralement remplacé par un « lobon » (*slob-dpon* : « maître ») qui assure la direction de l'établissement et conseille les moines sur le plan spirituel, et la charge de gérance des biens étant aux mains d'un seul responsable.

24 Enfin, dans les monastères de village, il n'y a souvent qu'un seul moine, le « komnyèr » (*dkon-gñer*). Ce dernier, mandaté par l'autorité écclésiasique dont il dépend, assure pour une durée déterminée à la fois les fonctions de gardien, de sacristain et de prêtre de village.

Les nonnes, *ǰo-mo*

25 Parallèlement aux nombreux monastères habités par des moines, il existe au Ladakh trois couvents, où vivent des nonnes répondant au nom de « chomo » (*ǰo-mo*). Ces dernières, qui ne peuvent accèder au grade supérieur de *dge-slon*, sont placées sous l'autorité du supérieur du monastère principal dont elles dépendent ([8]). Contrairement aux moines qui, quel que soit leur grade bénéficient d'un statut social élevé, les nonnes ne jouissent pas d'un grand respect parmi les laïcs, et leur titre même est objet de dérision. Pour se moquer des femmes un peu empruntées, les villageois emploient le terme de « chomo », qui, dans leur bouche goguenarde équivaut au qualificatif péjoratif de « vieille fille » tel qu'il est employé chez nous.

26 Placées en bas de la hiérarchie écclésiastique et spirituelle, elles ne sont ni habilitées à effectuer les rituels ordinaires dans la chapelle privée d'un villageois, ni autorisées à diriger de grandes cérémonies bouddhiques lors des fêtes monastiques, ni même à

participer aux lectures religieuses collectives du « Traité de la Grande Sagesse » (*'Bum*) ou de la « Traduction des enseignements de Bouddha » (*bKa'-gyur*) qui ne recrutent que des lecteurs mâles. Et, au moment des retraites et jeûnes (*smyuṅ-gnas bsñe-gnas*) du premier mois lunaire, les nonnes prient, encadrées par un moine, officiant du culte, qui conduit les récitations des textes sacrées. Elles peuvent en revanche être appelées par un maître de maison pour réciter, dans la pièce du foyer ou sur le toit-terrase, des ***mantra*** en faveur de la déesse *sGrol-ma (Tārā)* pour qu'une femme enceinte ayant perdu son premier enfant donne naissance à un nouveau-né vigoureux ou pour que les membres de la maisonnée soient préservés de la maladie, et célébrer les rituels accessibles au laïc dévot observant les huit préceptes.

27 Souvent illettrées, les nonnes sont préposées aux tâches domestiques et artisanales (ramassage du combustible, cardage et filage de la laine, fabrication d'huile d'amandes d'abricots et de beurre, aide aux cuisines les jours de fête...), et travaillent dans les jardins et vergers du domaine monastique (récolte des fruits et des légumes, moisson et mouture du grain...). Elles constituent une force de travail non négligeable au sein de la communauté monastique, et font preuve de peu de besoins. Ayant fait vœu de chasteté et de pauvreté au moment de leur entrée au couvent et n'ayant pas de revenus, elles vivent dans le dénuement et l'inconfort, le crâne rasé, simplement revêtues de la robe monastique de laine rouge.

28 Cependant, si une minorité de nonnes restent toute leur vie durant dans l'enceinte du couvent, la plupart regagnent leur village natal après quelques années de vie monastique. Là, elles mènent une existence simple vouée à la religion et au célibat dans de petites maisons reconnaissables par le parapet peint de rouge qui borde le toit-terrasse couronnant l'édifice ; la couleur rouge étant réservée aux habitations des moines et des nonnes par opposition au noir caractérisant les habitations laïques. En échange de leurs services multiples, elles reçoivent de la part des villageois qui y ont recours, de la farine d'orge et de blé, des pains ou un peu de beurre. Enfin, certaines ont l'usufruit d'un petit champ « tao » ou « tajing » (*grwa-žiṅ*) appartenant au domaine de la maison dont elles sont issues.

29 Au sein de la société ladakhi, les nonnes ont un statut ambigu. Elles ne sont ni considérées comme des membres à part entière du clergé, ni considérées comme des membres de la communauté laïque. De même, elles ne sont ni vraiment des femmes (car elles n'enfantent pas et ne portent pas de bijoux), ni des hommes. Il est d'ailleurs intéressant de noter qu'à l'occasion du Nouvel an des agriculteurs, les nonnes du couvent de Stiulichan près de Ridzong tiennent le rôle habituellement dévolu aux hommes parmi les villageois : elles confectionnent les bouquetins de pâte, en tue un à la lune naissante avec une flèche, sacrifient symboliquement une chèvre à l'étable en l'enduisant de peinture rouge et font les offrandes aux nonnes défuntes sur le lieu de crémation. Les moines, eux, délaissent ces rituels mineurs, mais sont en revanche les acteurs de la grande fête monastique *sMon lam* célébrée quelques semaines plus tard, et où les nonnes sont à nouveau confinées aux cuisines.

30 Cette position peu enviable des nonnes ladakhi est fort différente de celle occupée par les nonnes du couvent de Tashi Gompa à Bigu dans le district de Dolakha au Népal, telle qu'elle nous est décrite par Ch. von Fürer-Haimendorf (1976 : 121-154). En effet, ces dernières sont le plus souvent entrées au couvent de leur propre chef, soit dès leur jeunesse par vocation religieuse, soit pour acquérir du mérite après la mort de leur conjoint. Elles n'ont pas été « données » au couvent par leurs parents à l'adolescence

comme ceci est généralement le cas au Ladakh. De plus, ce sont des femmes instruites, lettrées et qui, commes les moines, peuvent conduire la récitation de ***sūtra*** et effectuer des rituels chez les laïcs des villages voisins. Elles suivent un enseignement analogue à celui dispensé aux novices dans les monastères et, au sein du couvent, une hiérarchie similaire est observée (présence d'une « loben », d'une « umse », de « gerku », de « niermu » etc.).

31 Toutefois, malgré la satisfaction que leur procure leur situation de « renonçante » à l'abri de tout souci matériel et de toute charge sociale et familiale, elles constatent avec une certaine amertume qu'un moine même corrompu reste mieux considéré qu'une nonne dévote et souhaitent de ce fait se réincarner en homme, vœu qu'elles partagent avec leurs consœurs ladakhi.

32 Si la carrière monastique n'est pas l'une des plus tentantes pour une femme ladakhi, elle est cependant préférable à celle de « nonne laïque ».

33 Il existe en effet, dans les villages ladakhi, une autre catégorie de femmes appelées elles aussi « nonnes », mais qui, contrairement aux *dge-chul ǰo-mo* n'ont pas pris les vœux et n'ont reçu aucun éducation religieuse. Vers l'âge de treize-quatorze ans, elles ont simplement promis de garder le célibat, d'observer dans leur intégralité les huits préceptes et offert leurs cheveux au supérieur du monastère principal le plus proche, qui les a dotées d'un nouveau nom. Elles vivent le plus souvent au sein de leur famille, soit avec leur frère aîné dans la « grande maison », soit avec leurs parents dans la « petite maison ». Vêtues de rouge, les cheveux coupés courts, elles n'ont pas le droit de porter le bonnet monastique comme les « vraies nonnes », ni celui d'avoir des bijoux et d'être élégantes comme les autres femmes. En fait, il s'agit généralement de filles restées célibataires (statut inconcevable pour une femme au Ladakh), pour cause de maladie, de mauvaise santé, de déficience mentale, ou simplement en raison de leur rang de benjamine, et qui, sous l'appellation de « nonne » font office de servante. Elles mènent les chèvres et les moutons aux patûrages, restent à l'estive dans les cahutes de pierres l'été, ramassent le combustible, lavent les casseroles et le grain, vont chercher l'eau, teignent les tissus de laine et gardent les enfants de leurs voisines et belles-sœurs. Elles occupent dans la société ladakhi une position marginale et dépréciée analogue à celle des femmes célibataires Chumikwa de la Haute Kali Gandaki (Népal) étudiées par S.R. Schuler, et comme elles, n'ont pas choisi le célibat ([9]).

Moines et laïcs

Les grands monastères et leurs liens avec les communautés laïques

34 Au Ladakh, les monastères bouddhiques, sont – quelle que soit leur importance – désignés par le terme « gompa » (*dgon-pa*). Ce terme, qui à l'origine qualifiait un lieu solitaire, construit à l'écart du monde profane évoque aujourd'hui le lieu de résidence d'un ou de plusieurs moines. Souvent bâti au voisinage d'un village, seule sa position en hauteur marque encore la distance qui le sépare du monde des villageois avec lequel il entretient d'ailleurs des relations étroites et quotidiennes (Fig. 16). Nœuds d'un réseau très dense de relations religieuses, économiques, sociales, politiques et culturelles, les *dgon-pa* constituent un élément essentiel de la société ladakhi. Leur rôle politique qui fut longtemps déterminant, est aujourd'hui limité par l'organisation étatique. Cependant, grâce à leur prestige considérable, les moines incarnés, supérieurs des

grands monastères du Ladakh, continuent d'assurer de hautes fonctions dans la sphère politique et sociale. Ainsi, Kushok Bakula, supérieur du monastère de Spituk, fut nommé « Deputy Minister for Ladakh Affairs » en 1953. Il démissionna de son poste en 1968 pour devenir le représentant des Ladakhi au parlement indien à New-Delhi et chef de file d'une des tendances du Parti du Congrès ; le Kushok de Thiksey en représentant l'autre tendance. Par ailleurs, Kushok Stobdan de Phyang est le vice-président du « Ladakh Development Board ».

35 Sur le plan religieux, si à l'intérieur du monastère, les moines instruisent les novices et leur enseignent la lecture, l'écriture et les paroles des grands maîtres, ils organisent aussi de grandes fêtes pour les laïcs (PI. II, 3, 4 et 5). Ces fêtes, qui sont le plus souvent le résultat d'une adaptation d'anciens cultes indigènes au monde du lamaïsme, et dont les moines sont les acteurs, permettent au travers de danses masquées ou de grandes récitations collectives, la diffusion de la culture bouddhique et de ses grands préceptes au sein du monde des fidèles. Ces derniers, du moins en théorie « restent toujours les bénéficiaires de ces actes pieux, car de ceux-ci découle un mérite qui s'étend à tous ». (G. Tucci, 1973 : 191). Les moines sont en outre fréquemment appelés par un maître de maison ou par le chef d'une communauté villageoise pour accomplir des cérémonies productrices de mérite ou les services liturgiques destinés à maintenir la prospérité d'une maisonnée ou d'un village, appeler la chance et préserver les hommes des calamités (sécheresse, grêle, éboulements de terrain, épidémies, etc.). Enfin, ils officient aussi lors des cérémonies funéraires. La mort, plus que tout autre rite de passage, étant au centre des préoccupations religieuses du bouddhisme et nécessitant la compétence de moines ordonnés.

36 Chaque grand monastère représente une unité fermée sur elle-même, de laquelle dépend religieusement et économiquement un certain nombre de « petits » monastères et de villages. En effet, au Ladakh, les monastères sont les plus grands propriétaires fonciers (le *dgon-pa* d'Hémis possède près de 2 000 acres de terres, celui de Thiksey 1 300 acres) et de ce fait, jouent un rôle économique important dans les villages qui leur sont territorialement liés. Ainsi, les villageois d'Hémis-shukpa-chan cultivant des champs appartenant au monastère voisin de Ridzong, donnent, selon l'emplacement de « leurs » terres et leur fertilité, une mesure et demie à deux mesures de grains récoltés pour une mesure ensemencée (une terre bien enfumée et bien travaillée « rend » cinq à sept fois la quantité semée). Quant aux paysans de Yang-thang, village implanté sur les terres du monastère de Ridzong, ils en sont tous les fermiers, et doivent en outre effectuer pour les moines, toutes les tâches que le statut de religieux ordonné leur interdit comme couper le bois ou labourer la terre. Par ailleurs, pour améliorer leurs revenus, ils proposent aux membres de la communauté monastique divers travaux d'artisanat : tissage de la laine, confection de bottes en feutre, de boites à tsampa et de tables basses en bois...

37 Un système équivalent au fermage existe pour le cheptel, propriété du monastère, mais placé sous la garde de bergers laïcs. Ces derniers en échange du gardiennage des troupeaux ont droit à un certain montant de laine lors de la tonte, au lait et au fromage frais de brebis et de chèvre, à quelques livres de beurre par an et à la consommation dans les patûrages de tout le petit lait et d'une certaine quantité de yaourt. A l'automne, quand ils reviennent de l'estive, ils remettent la quasi-totalité du beurre fabriqué au monastère, qui l'utilise d'une part pour sa consommation personnelle et

d'autre part pour l'alimentation des lampes rituelles et la fabrication de gâteaux sacrificiels.

Pl. II
3, 4. Danses masquées (*'cham*) au monastère *dGe-lugs-pa* de Likir.





5. Moines *'bri-guṅ-pa* du monastère de Lamayuru participant à la grande fête annuelle.



38 Si les monastères sont de grands propriétaires (de biens fonciers et de bétail), ils sont également d'importants prêteurs. Ils prêtent aux particuliers non seulement des sommes d'argent, mais aussi des quantités de grains pour l'ensemencement. Quelle que soit la nature du prêt, les intérêts s'élèvent généralement à un quart de ce qui a été prêté. Ces opérations lucratives, qui représentaient un revenu non négligeable pour la communauté monastique, déclinent aujourd'hui concurrencées par les prêts à un taux plus bas proposés par le Gouvernement indien par le biais de la banque nationale. Enfin, à ces différentes sources de revenus et aux honoraires perçus pour l'exécution de rites chez un particulier, il convient d'ajouter les donations et les offrandes en nature et en espèces faites par les fidèles en maintes occasions. Ces dernières sont un moyen pour le villageois laïc d'acquérir des mérites et d'améliorer ainsi son ***karma***, le fruit de ses actions dans une vie ultérieure, mais aussi de s'auréoler d'un certain prestige social. En effet, au Ladakh, comme dans toutes les régions où le lamaïsme sous sa forme monastique s'est implanté avec vigueur, les moines ont su faire valoir les effets bienfaisants des dons apportés à leur monastère, et sont parvenus non seulement à en accroître les revenus, mais aussi à suggérer aux laïcs un sentiment de confiance à l'égard du destin de chaque individu.

Le monastère de village et « son » moine

39 Dans chaque village se trouve, situé en hauteur à flanc de colline ou sur une éminence rocheuse, un petit monastère, qui comprend au moins un temple ou « maison des dieux », *lha-khan*, abritant les divinités les plus importantes du panthéon bouddhique, une cellule d'habitation, *gžim-khaṅ*, et le plus souvent, un hall d'assemblée, *'du-khan*, où moines et fidèles se réunissent à l'occasion des grandes fêtes du calendrier Jamaïque. Dans ce petit monastère réside un moine, le *dkon-gñer*, nommé à ce « poste » pour une

durée de trois ans par le supérieur du monastère où il a reçu son ordination. Gardien du temple et sacristain, il est chargé non seulement de l'entretien des locaux, mais aussi des rituels quotidiens à effectuer dans le *lha-khan* et le *'du-khaṅ.* En outre, il doit répondre aux besoins liturgiques nombreux des laïcs de la communauté villageoise dont il est responsable. En effet, au Ladakh, le moine envoyé dans un *dgon-pa* de village ne vit pas reclus. Prêtre et récipendiaire de la générosité des villageois, il a des contacts fréquents avec ceux qu'il sert.

40 « Grâce à sa souplesse de conciliation à l'égard de l'héritage magique et religieux autochtone (...) le bouddhisme a réussi à devenir dans une certaine mesure partie intégrante de la religion populaire et à coopérer dans tous les domaines avec elle » (G. Tucci, 1973 : 265). Pour parvenir à s'établir parmi la population laïque, le lamaïsme chercha – comme toute nouvelle religion – à incorporer en les adaptant à son propre univers rituel les croyances populaires. L'Eglise adopta les divinités locales, les proclamant « protecteurs » et défenseurs de la Loi bouddhique. Puissante au Ladakh, elle évinça ou absorba peu à peu les prêtres présentant des liens héréditaires de parenté avec les divinités locales comme on en rencontre encore dans certaines sociétés tribales indiennes ou chez les « dardes », communauté de langue indo-iranienne voisine du Bas-Ladakh et superficiellement « bouddhicisée » ([10]). Aujourd'hui, comme dans toutes les régions où la forme monastique du bouddhisme prédomine, l'essentiel de l'activité religieuse est entre les mains des moines. Ainsi, si dans chaque village, le *mkhar-dod-pa*, représentant héréditaire du roi, est toujours chargé de « changer l'autel de la divinité du village » au moment des fêtes du Nouvel an ; quand la grêle dévastatrice s'abat sur les champs encore verts, quand la chaleur nécessaire au mûrissement des épis ne vient pas, c'est au moine « en poste » que les villageois font appel pour qu'il intervienne auprès de la divinité du village (PI. IV, 9).



Fig. 16. – Erigé en hauteur, le monastère domine les habitations laïques (dessin de Madame Lafugie).

41 Malgré sa prééminence sur le champ religieux et la multiplicité de ses fonctions, le moine n'est cependant pas le seul spécialiste religieux à exercer dans les villages ladakhi, qui comptent aussi parmi la population laïque des lignées d'astrologues et de médecins-guérisseurs, et quelques médiums, hommes et femmes, (une vingtaine pour l'ensemble du ***tahṣīl*** de Leh).

42 Très schématiquement, l'astrologue *dpon-po* est le spécialiste des calculs (*rci*), du calendrier et des horoscopes, et dans certains cas de la diviniation (*mo*) Il établit le thème astral du nouveau-né, l'horoscope des futurs époux et celui du défunt, décide des jours fastes pour entreprendre les gros travaux agricoles (labours, semailles et récoltes), et en consultant ses tables, il trouve les causes du mal qui frappe son patient. Il exécute enfin des cérémonies d'envoûtement et d'exorcisme à l'aide de figurines de pâte, éloigne les mauvais esprits qui rôdent autour de la maison en accomplissant le rituel des « quatre fois cent (figurines) » (*brgya bži*) et « ferme la porte » aux démons du ciel et des entrailles de la terre en apposant sur les murs de la maison concernée des « croix magiques » (*sa-sgo gnam-sgo* ; « porte de la terre-porte du ciel »).

43 Le médecin-guérisseur *am-čhi* est avant tout un soignant. Il connait les plantes médicinales et les remèdes capables d'enrayer certaines maladies, et agit souvent de pair avec le moine ou l'astrologue, pour faire disparaître le symptôme douloureux quand ces derniers en ont déterminé la cause et ont tâché d'y remédier.

44 Le médium, de sexe masculin *lha-pa*, ou féminin *lha-mo*, est un « élu », mais qui doit être également reconnu par la communauté des moines. Il agit généralement quand un malheur « incompréhensible » frappe un individu ou une maisonnée, mais il peut également « voir » un coupable et prédire l'avenir. En transe, par la bouche du dieu descendu dans son corps, il expose son diagnostic et donne des conseils. Pour guérir, il aspire violemment, à même la peau, le poison noir qui mine son patient ([11]).

45 Enfin, le moine, seul à officier dans la chapelle privée de la famille, est celui qui propitie les divinités du panthéon, connaît les rituels majeurs et confère du mérite. Sa situation particulière au sein des « spécialistes religieux » est marquée de façon visible par le port de la robe monastique de couleur rouge. Il est en effet le seul à porter quotidiennement, qu'il officie ou non, un habit distinct de celui des laïcs.

46 Dans la réalité, ces distinctions s'estompent. Chacun agissant selon sa formation et ses compétences. Le moine et l'astrologue peuvent être tous deux amenés à pratiquer certaines cérémonies d'exorcisme et de guérison, et le médecin, homme lettré, à conduire une « lecture de textes religieux » (*čhos-sil*). Enfin, dans les cas graves, où la vie d'un individu ou la santé d'une communauté sont en danger, moine, astrologue, médecin et médium coopérent ; l'intervention d'un moine incarné étant demandée en dernier recours.

47 Le seul domaine dans lequel le moine est irremplaçable est celui du *cho-ga,* c'est-à-dire de « ce ritualisme dont la pratique incombe au moine d'après les prescriptions de la liturgie bouddhique, soit seul, soit en commun avec d'autres moines » (G. Tucci, 1973 : 219) et qui s'il n'est pas accompli par un moine consacré en bonne et dûe forme non seulement n'atteint pas le résultat souhaité, mais a des conséquences fâcheuses. De plus, aux yeux des laïcs, sa simple appartenance à la Communauté, l'un des « trois joyaux » *dkon-mčhog-gsum* (le Bouddha, le Dharma ou la Loi, et le Sangha ou la Communauté des moines) que tout bouddhiste vénère, lui confère une « sacralité », une efficacité particulière. C'est pourquoi, il est souvent invité par l'un des membres de sa

« paroisse » à participer en compagnie de laïcs lettrés à la lecture du *'Bum* ou de ses « abrégés » (le *brgya-stoṅ-pa* ou le *ñi-khri* : « les 8 000 ou 20 000 *sloka* ») ou même à assister à une cérémonie profane, sa seule présence lui donnant plus d'éclat.

48 Contrairement au « lama de village » sherpa « qui n'est rien d'autre qu'un homme parmi les hommes, et dont la seule supériorité réside en ce qu'il a reçu une formation religieuse qui le met en mesure de célébrer certaines cérémonies » (Ch. von Fürer-Haimendorf, 1980 : 201), le moine, faisant office de prêtre de village au Ladakh, est toujours un moine ordonné. Etranger au village, où il est en poste pour une durée déterminée, il occupe une fonction analogue à celle du curé ou du pasteur de campagne nommé par la hiérarchie écclésiastique. Sa situation se distingue nettement de celle du prêtre marié qui officie dans les enclaves tibétaines du Népal, où les ordres religieux des *rÑiṅ-ma-pa* et des *Bon-po* prévalent, et qui, propriétaire de terres et de bétail, a les mêmes activités que le villageois laïc, assume des responsabilités de chef de famille et participe à la plupart des travaux agricoles et des transactions commerciales. Enfin, elle est également fort différente de celle des religieux mariés (*ser-khyim*) vivant à l'écart de la culture de leurs champs et de la rémunération obtenue en échange des services religieux rendus, comme ceci est le cas parmi les réfugiés tibétains de Ding-ri installés au Népal ou chez les Lepchas du Sikkim ([12]).

L'emploi du temps d'un moine-prêtre de village

49 Logé dans une petite cellule d'une dizaine de mètres carrés construite dans l'enceinte du monastère, le moine « en poste » pour trois ans, ne possède ni champs, ni cheptel. 11 se consacre essentiellement à la célébration de cérémonies et de rituels lamaïques, et s'abstient de toute activité agricole. Et, lorsque le monastère du village détient quelques arpents de terre, ils sont exploités par une famille du village qui donne en retour une partie de la récolte au moine ; ce dernier l'utilisant comme monnaie d'échange pour payer les dépenses occasionnées par l'entretien du *dgon-pa.*

50 Seul reconnu « apte » à effectuer les rituels majeurs de la liturgie bouddhique et à mener les laïcs sur la voie du salut, le moine-prêtre de village est quotidiennement demandé par l'une ou l'autre des maisons du village, par un « quartier » ou encore par l'ensemble de la communauté pour venir célébrer dans la chapelle privée de la famille ou en un des lieux-saints du terroir le rituel approprié : rituel mensuel de purification (*Ida-bsaṅs*) effectué – en théorie – au cours de la quinzaine montante et faste (*yar-ṅo*), rituel en l'honneur des divinités *klu* et/ou *sa-bdag*, lecture du mantra consacré à la reine des démons *bcan* pour qu'un homme attaqué par ces derniers recouvre la santé, appel de la chance (*g-yaṅ 'gug*), de la longue vie (*che 'gug*), du bonheur (*bkra-çis-dpe-rcegs-pa*)... cérémonie de purification après la naissance d'un enfant, rites funéraires, bénédiction des époux lors d'un mariage, circum-ambulation des espaces cultivés au cinquième mois lunaire, cérémonies sacrificielles pour la protection du « site habité » et la prospérité du village, rituel du *lha-bsans* au cours duquel des offrandes sont faites aux autels de pierre des divinités des différents quartiers du village lors de la fête du milieu de l'été, ou encore la célébration des évènements du calendrier lamaïque comme la retraite et le jeûne du premier mois de l'année tibétaine, la récitation des cent millions de *maṇi* (*om-maṇi-pad-me hūṃ* : le ***mantra*** consacré à Avalokitesvara) ou la fête intitulée *rNam-rgyal-stoṅ-mčhod* au cours de laquelle « mille offrandes » sont offertes à *rNam-*

rgyal-ma (*Ushnīsha vijai*), divinité féminine donnant la bénédiction de la longue vie et l'assurance de la victoire (7/8 du IVe mois lunaire), etc. (Fig. 17 et 18).

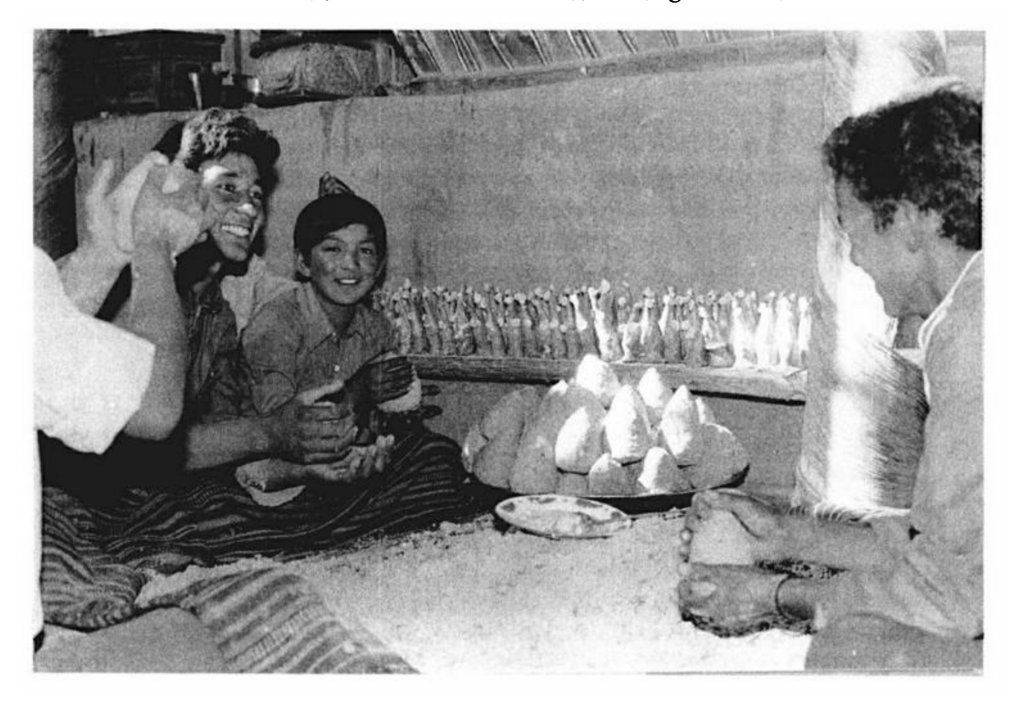


Fig- 17. – Rituel en l'honneur de *rNnam-rgyal-ma*, divinité de longue vie : la confection des mille offrandes.



Fig. 18. – Rituel en l'honneur de *rNam-rgyal-ma* : la lecture des textes sacrés.

51 Selon la nature du rituel, sa longueur, son importance et sa difficulté, le moine « en poste » au village, généralement peu érudit, l'effectue seul ou en présence d'autres moines plus qualifiés, capables d'accomplir les actes du culte les plus importants et les plus difficiles ; ces moines venant soit du grand monastère dont dépend le *dgon-pa* de village, soit des monastères voisins avec lesquels le village a tissé des relations de

voisinage à la fois économiques et cultuelles. C'est ainsi qu'au moment des funérailles d'un membre de sa « paroisse », cérémonies qui requièrent les compétences d'un astrologue et de moines qualifiés, le moine « en poste » ne joue souvent qu'un rôle secondaire. La tâche délicate consistant à faire revenir « l'âme » ou la conscience (*rnam-çes*) du défunt dans son corps étant confiée à un moine réputé pour ses talents en ce domaine, la conduite des rites funéraires étant placée entre les mains d'un moine ordonné *dge-slon*, et les calculs concernant l'horoscope du défunt, ainsi que le choix du jour de la crémation et des rituels à effectuer pour que la maison retrouve la paix, étant du ressort de l'astrologue du village.

52 Dans les gros villages possèdant deux ou trois *dgon-pa* d'écoles diverses, les moines « servent » en priorité les maisonnées appartenant à leur ordre religieux (c'est l'appartenance d'un individu à une « maison » par sa naissance ou son mariage, qui détermine l'ordre religieux auquel il est intégré). Ainsi, à Hémis-shukpa-chan où se trouvent deux monastères, l'un *dGe-lugs-pa*, l'autre *'Brug-pa bKa' brgyud pa*, les deux moines « en place » se partagent les différentes maisonnées du village. Chacun est responsable de vingt-trois « maisons principales », le moine *'Brug-pa* officiant pour la seule maison *'Bri-guṅ-pa* du village. Toutefois, il n'y a ni opposition, ni conflit entre les différents ordres, et si le moine *dGe-lugs-pa* est absent du village, l'homme d'une maison *dGe-lugs-pa* fera appel au moine présent, quelle que soit son appartenance, s'il a besoin de services liturgiques (Voir en annexe, l'agenda des deux moines, prêtres de village à Hémis-shukpa-chan). D'ailleurs, il arrive fréquemment qu'un enfant de maison *'Brug-pa* soit envoyé par ses parents dans un monastère *dGe-lugs-pa* pour y étudier. En outre, le moine « en poste » au village étant le seul « prêtre » présent, il n'y a pas au Ladakh de problème de place, de rivalité et de jalousie comme ceci est le cas à Hélambu au Népal où moines ordonnés, réfugiés du Tibet, et prêtres de village, membres du « lignage des lamas », entretiennent des relations d'évitement.

Rémunération, traitement et statut du moine-prêtre de village

53 Logé dans le monastère, le moine-prêtre de village doit pourvoir à l'ensemble de ses besoins matériels et domestiques. S'il est généralement aidé par sa famille à laquelle il rend visite au moins une fois par an, il ne reçoit aucune aide financière du monastère principal de l'autorité duquel il dépend. Ses honoraires sont modestes, mais il ne refuse jamais de se rendre auprès d'une maisonnée qui sollicite ses services. Il est rarement payé pour réciter un rituel « ordinaire » (type *bsaṅs* mensuel) dans la chapelle privée d'un villageois, et reçoit de cinq à dix roupies pour l'exécution d'un rituel plus « conséquent » (rituel en l'honneur des *klu, klu-gtor*, délivrance des « maîtres de la terre » *sa-bdag gdon grol* etc.) et la participation à une « lecture de textes religieux » (*čhos-sil*) ou à un mariage (*bag-ston).* Enfin, lors d'une cérémonie funéraire, son salaire journalier est de dix à quinze roupies, auquel s'ajoutent « la part » que reçoit chaque moine à la vente des objets et des habits du défunt faite à leur profit après la crémation augmentée des dons particuliers offerts par les proches du défunt. Afin de donner une échelle de valeurs, précisons que le salaire d'un journalier au Ladakh varie entre 15 et 20 roupies selon le travail demandé et le sexe de la personne employée, celui d'un instituteur entre 25 et 30 roupies, compte tenu des indemnités de déplacement, et celui d'un soldat logé, habillé et nourri entre 18 et 30 roupies selon son grade. Cependant, il ne faut pas oublier que, pendant toute la durée de la cérémonie qu'il effectue, le moine est copieusement nourri et abreuvé, et qu'au moment de son départ,

un don en nature lui est le plus souvent remis. Ce dernier se compose, selon la saison et l'importance du rituel effectué, de plusieurs pains levés, de quelques légumes, d'une poignée d'abricots, d'un peu de beurre.. Par ailleurs, chaque année après la récolte, le ou les moine(s) œuvrant au village reçoivent, comme les forgerons et les musiciens professionnels, « leur part ». Celle-ci s'élève à un *khal* et cinq *'bre* d'orge (soit 16 kg) de la part d'une maison « cliente » au moine qui la « sert », et à un *khal* et un *bo* d'orge (soit 14 kg) dans les autres cas.

54 Ainsi, entre le « lama de campagne » résidant dans le monastère de village et les villageois existe un système de don et de contre-don comparable à celui liant la strate des « gens inférieurs » aux strates sociales supérieures. Le moine offre son savoir et sa connaissance de la liturgie et reçoit en échange de la nourriture et de l'argent. En donnant, le donateur « chindak » (*sbyin-bdag*) participe de façon effective au rituel du culte et accumule de surcroît des mérites pour son salut personnel : « en vertu du transfert du fruit d'une bonne action (***parinamana***), elle profite à tous. Les croyants sont ainsi encouragés eu égard à leur propre avantage moral, de contribuer à l'exécution fructueuse de cérémonies sacrées par des donations et d'autres prestations » (G. Tucci, 1973 : 191).

55 Au sommet de la hiérarchie, qui structure et organise l'espace et la société selon un principe d'étagement plaçant le sacré en haut et le profane en bas, le moine est toujours l'objet de nombreuses attentions : invité dans la maison d'un villageois pour y célébrer un rituel ou participer à une lecture, il est toujours assis le plus haut et à la place d'honneur située près du foyer en « tête de ligne » (*gral-mgo*), il y est servi le premier et les meilleurs morceaux lui sont réservés, enfin, chacun lui adresse la parole en employant le langage honorifique. Si plusieurs moines se trouvent réunis, la place d'honneur est offerte au moine placé le plus haut dans la hiérarchie écclésiastique, et entre moines d'un même grade, au plus âgé. De même, bien que le moine-prêtre de village ne soit le plus souvent investi que des ordres inférieurs lui donnant droit au seul grade de *dge-chul*, les villageois s'adressent toujours à lui en l'appelant *dge-sloṅ*. Ce titre, donné par révérence, est parfois remplacé par celui de « mémé » (*mes-mes*) ou encore par celui de « mémé lama » (*mes-mes bla-ma*) : *mes-mes*, terme de parenté désignant le grand-père (paternel ou maternel) et par extension tous les hommes de sa génération, étant employé ici indépendamment de l'âge du destinataire ([13]) et *bla-ma*, équivalent du sankrit ***guru,*** « le maître », qualifiant abusivement tout homme religieux comme ceci est souvent le cas en milieu bouddhique ([14]).

56 Cette « sacralité », le savoir et la compétence dont le moine peut se prévaloir en matière de religion et dont il tire certains privilèges, ne lui confèrent toutefois aucune autorité particulière sur le plan politique. Extérieur au village, il n'est jamais consulté pour régler des problèmes internes à la communauté dans laquelle il réside. Il ne participe pas au conseil du village et ne s'érige jamais en médiateur lors d'un conflit opposant plusieurs villageois. De même, si les relations entre le moine « en poste » au village et les villageois sont toujours empreintes de respect et souvent d'amitié, elles restent néammoins superficielles. Et, si le « lama de village » est parfois appelé pour faire des divinations, trouver la cause de la maladie, donner des charmes et guérir ainsi la personne malade, les tentatives du médecin-guérisseur et de l'astrologue ayant échouées, il n'est jamais consulté pour des sujets d'ordre familial ou communautaire (alliances, admission d'un nouveau membre au sein d'un groupement cultuel *pha-spun* déjà constitué, etc.). D'ailleurs, il ne partage guère les festivités laïques villageoises

(danses, course de chevaux, concours de tir à l'arc…) et lors des fêtes du Nouvel an, il n'est présent qu'au moment du rituel d'expulsion des forces mauvaises et des esprits porteurs de maladie, rituel qui se déroule dans le *dgon-pa* en la seule présence des astrologues qui en sont les principaux officiants.

57 Cette position en retrait du moine vis à vis des laïcs est dûe, selon M.C. Goldstein et Paljor Tsarong, au mode de vie sécurisant que connaissent les moines qui vivent au sein du monastère comme dans un cocon. Hors des préoccupations et des tracas de la vie quotidienne, ils restent de ce fait à l'écart des hommes qui les vivent. Quelle qu'en soit la raison, cette position charnière occupée par le moine faisant office de prêtre, qui vit dans dans une communauté villageoise sans y appartenir, fait également sa force : son maintien à l'écart des biens de ce monde, tout en diminuant son utilité pratique, augmente son prestige et la valeur de son soutien moral ([15]).

A chacun sa place ou l'expression de la hiérarchie sociale et religieuse dans la société ladakhi

58 Au cours de ces premiers chapitres nous avons tenté de décrire la société ladakhi bouddhiste et les différents groupes qui la composent. Ces derniers – nous l'avons vu – sont ordonnés, hiérarchisés selon un principe assurant la supériorité du moine sur le laïc (ayant choisi de renoncer à la vie profane pour entrer dans la Communauté, il se trouve au-dessus de toute hiérarchie laïque), du roi (intermédiaire entre les hommes et les dieux) sur ses sujets, de « l'homme du lieu » sur « l'étranger ». Cette hiérarchie sociale et religieuse, présente à tout moment, s'articule en outre avec la hiérarchie de sexe, qui combinée à celle d'âge, fonde et organise l'ensemble des rapports sociaux ([16]). Ainsi, dans le cadre de la vie familiale, comme dans celui de l'hospitalité ou de la collectivité, chacun se voit attribuer une place où s'asseoir qui est fonction de son appartenance sociale et religieuse, de son autorité politique, de son sexe et de son âge, mais également de son renom ; ce dernier critère, fondamental dans les régions tibétaines non soumises à une centralisation militaire ou religieuse, et où le pouvoir est sous-tendu par une « morale de l'exploit », expliquant la remise en cause de « la place du rang » d'une assemblée à l'autre ([17]).

> « On le constate dans l'épopée de Gésar, miroir fidèle des pratiques sociales : le jour de la course de chevaux, le doyen de Gling accueille les chefs du pays. Pour placer chacun au rang qui lui est dû, il évoque l'origine des clans : l'âge, l'aînesse, l'ancienneté des lignages, l'hérédité des charges, sont pris en considération. Il s'en faut toutefois de beaucoup que le rang soit fonction des seuls privilèges de naissance. On le voit à l'issue de la course, où tout est bouleversé : Gésar, vainqueur, qui au départ était assis au bout d'une rangée, se trouve soudain propulsé sur le trône. Toute la hiérarchie du rang est remise en cause par le héros du jour » (S. Karmay-P. Sagant, 1987 : 231).

59 Remise en cause coutumière chez les Sherpa décrits par S. Ortner, où le chef de maison attribue les places aux invités une fois les rapports de force établis par une « sorte de joute oratoire arbitrée par le rire de l'opinion publique ». Enfin, remise en cause, aujourd'hui source de conflits au Ladakh où les jeunes « loups », forts de leur richesse nouvelle due au tourisme et de leur connaissance de l'urdu et du milieu des administrateurs et policiers cachemiri, refusent les critères traditionnels de la hiérarchie sociale (privilèges de la naissance et de l'âge) et ne respectent plus la « place du rang » et les honneurs qu'elle induit.

60 Or, de l'observance de la hiérarchie, du bon ordre, dépendent l'entente entre les hommes, la réussite d'un mariage, l'efficacité d'un rituel... Pour que les offrandes et les prières faites procurent du mérite au donateur, pour que sa demande soit agréée, l'assemblée doit être excellente *chogs-pa bzan* ; chacun doit occuper la place qui lui revient. C'est pourquoi chaque « molla » (discours récité au cours d'une assemblée religieuse) comporte en guise d'introduction un passage décrivant l'assemblée et la place de chacun des participants par rapport au rang central, à la ligne, *gral* ([18]). Dans le molla de Tsarang étudié par D.P. Jackson, les religieux sont décrits en « tête de ligne » (*gral gyi dbu mjad*), les hommes de haut statut en « milieu de ligne » (*gral gyi guṅ naṅ*), les jeunes hommes lettrés sur les « côtés » (*gral gyi zur brgyarn*) et les « travailleurs » en « bout de rang » (*gral gyi mtha' brten*).

61 Au Ladakh, lors de la lecture de textes religieux (*čhos-sil*), un même ordonnancement est traditionnellement observé, le ou les moine(s) sont assis en « tête de ligne » (*gral mgd*), à l'est (direction faste et pure) quand la cérémonie se déroule dehors, près de l'autel ou du foyer quand elle a lieu à l'intérieur, dans la chapelle familiale ou dans la pièce du foyer. Derrière les moines, se tiennent les autres « spécialistes religieux » (médecin-guérisseur, astrologue...), les moines défroqués et les hommes lettrés, puis les hommes ordinaires ordonnés en vertu du droit d'aînesse. Enfin, à l'ouest ou près de la porte, « à la fin de la maison » (*khyim mǰug*) sont assis les forgerons et les musiciens professionnels. Les femmes sont le plus souvent absentes des assemblées religieuses. Présentes, elles se tiennent du côté opposé à celui des hommes, à l'écart sur les bas côtés, ou dans une autre pièce (généralement celle du foyer, les hommes se tenant alors sur le premier toit-terrasse ou dans la chambre des invités située à l'étage supérieur) (Fig. 19).

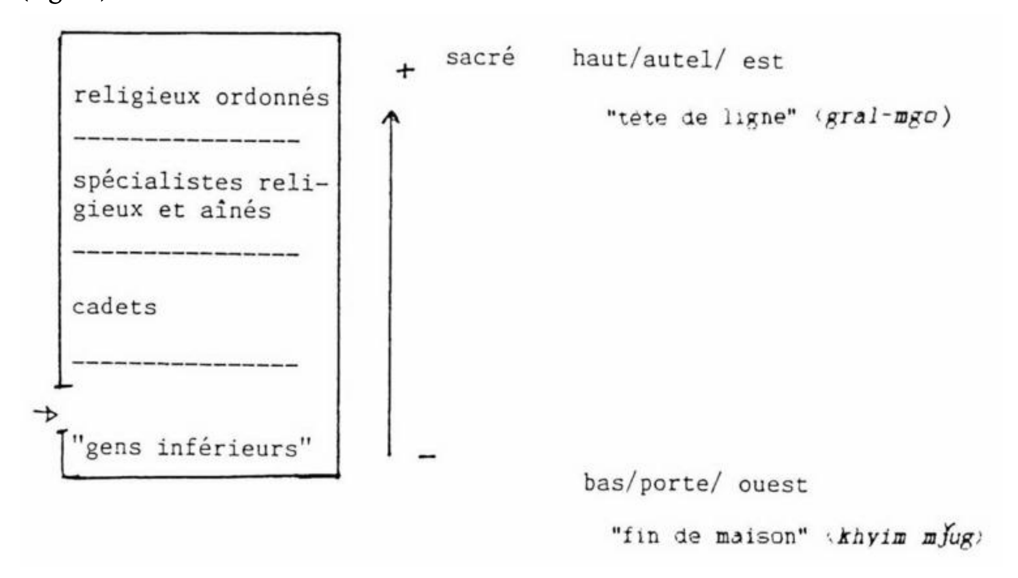


Fig. 19. – La hiérarchie sociale et religieuse au sein d'une assemblée.

62 Cet axe horizontal, qui structure et ordonne l'espace et les hommes en opposant la « tête » à la « queue », l'est à l'ouest, le foyer à la porte, n'est cependant pas le seul sur lequel se projettent les hiérarchies. Il se double en effet d'un axe vertical lié au ciel et à la terre, au haut et au bas. Ainsi, le fait de s'asseoir plus haut, sur plusieurs coussins et d'avoir deux tables basses posées l'une sur l'autre au lieu d'une seule, symbolise une position hiérarchique élevée, et le plus souvent l'appartenance au corps des religieux ordonnés. En revanche, être assis par terre sans tapis ni coussins, devant une planche

en guise de table, manifeste sans ambiguité l'appartenance à la strate des « gens inférieurs ».

63 Témoignage de l'intérêt porté par les Ladakhi à cette question, la variété de termes servant à désigner les différents types de tables en fonction de leur hauteur auxquels H.H. Ramsay consacre un paragraphe dans son dictionnaire.

64 Enfin, si les positions hiérarchiques s'inscrivent dans un espace à deux dimensions, elles s'expriment aussi sur le plan discursif par l'emploi ou non de la langue honorifique et l'initiative du discours, et sur le plan culinaire, par la qualité et la variété du met offert, la valeur du récipient utilisé et l'ordre de consommation. Au niveau de la nourriture, on constate ainsi une valorisation du rare sur le quotidien, de la variété sur le plat unique, du sucré sur le salé, du beurré, du riche sur le moins beurré, le maigre. Les morceaux de choix étant servis aux personnages de haut rang (moines et nobles), et les bas morceaux échouant aux « gens inférieurs » à l'image du partage inégal d'un yak ou d'un plat de riz, partage qui, dans de nombreux mythes tibétains, définit les rapports des hommes avec les dieux et les rapports des hommes entre eux ([19]). Par ailleurs, les récipients en cuivre enluminé (pots à chang et théières) sont valorisés au détriment de ceux en terre ou en fer blanc, et la tasse d'argent ciselé avec support et couvercle est réservée au moine situé le plus haut dans la hiérarchie écclésiastique.

65 Pour illustrer la manière dont les positions hiérarchiques s'inscrivent, à travers de multiples détails, dans la réalité villageoise, nous avons choisi de décrire une « lecture religieuse » (*čhos-sil*), celle de quelques livres du *'Bum*, telle qu'elle s'est déroulée le 16 juillet 1984 dans la « maison Roupi », maison du quartier qui en avait la charge cette année là.

66 La lecture de deux des douze livres du *'Bum* a lieu au second étage de l'habitation, dans une cour fermée et semi-abritée, attenante à la cuisine d'été. Elle réunit une quinzaine de lecteurs, laïcs et religieux, dont les deux moines « en poste » au village. Aucune femme n'y participe. Les femmes de la maison, reléguées aux fourneaux, préparent d'énormes quantités de thé et de nourriture destinées à nourrir les lecteurs et les gens du quartier venus apporter leur « quote-part ». Le maître de céans court d'une pièce à l'autre, supervisant les opérations, apportant l'eau lustrale manquante, le genévrier nécessaire à la fumigation, les couvertures si le temps se refroidit.

67 Vers onze heures du matin, la circum-ambulation (*skor-bd*) des champs du quartier terminée, les moines pénètrent dans la maison. Ils sont accueillis par de nombreuses salutations et « la bière blanche de richesse » (*čhaṅ dkar phyor*) leur est présentée. Au second étage, le maître de maison les invite à s'asseoir en « haut de la cour », devant deux tables posées l'une sur l'autre, sur deux coussins revêtus d'un tapis tibétain de qualité. Du lait sucré leur est servi dans de belles tasses d'argent ciselé. *Mes-mes 'Brug-pa* (n° 1) (Fig. 20) est assis au centre, à la place d'honneur, près de l'autel. En effet, nous sommes dans une maison *'Brug-pa*, et c'est donc le moine appartenant à cet ordre qui préside la cérémonie. A sa droite, *mes-mes gser-po* (n° 2), le moine de l'ordre *dGe-lugs-pa*, assis près des différents volumes du « Traité de la Grande Vertu de la Sagesse » destinés à être lus, est chargé de la distribution des pages aux lecteurs.

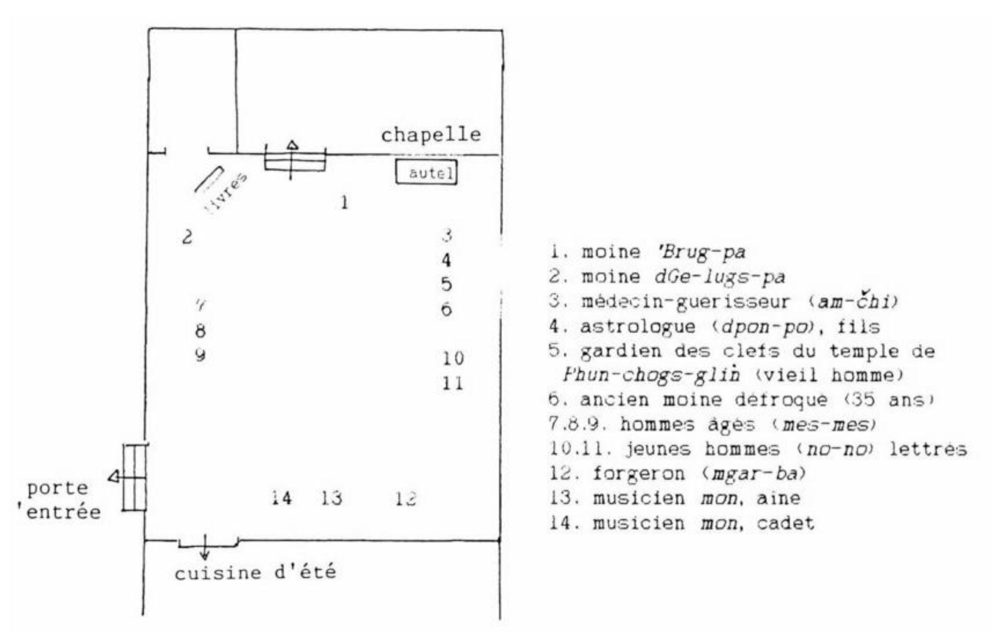


Fig. 20. – Disposition des lecteurs laïcs et des moines au cours de la lecture du *'Bum* dans la maison d'un homme appartenant à l'ordre *'Brug-pa*.

68 Quelques minutes plus tard, les lecteurs laïcs arrivent. Avant de s'asseoir à la place qui leur revient et qu'ils s'indiquent mutuellement, ils se prosternent à tour de rôle au pied des moines. Les salutations rendues, le médecin-guérisseur du village (n° 3) s'asseoit à gauche du moine *'Brug-pa* sur un gros coussin revêtu d'un tapis et devant une belle table décorée de dragons ; près de lui, sur un coussin légèrement moins épais et un tapis ordinaire, face à une table de même hauteur mais de moins bonne qualité se tient le fils de l'astrologue (n° 4). En troisième position, sur un simple coussin recouvert d'une couverture de laine tissée, est assis un vieil homme, gardien du temple de Puntsokling (dépendance du monastère de Ridzong) (n° 5). Près de lui, sur le même coussin et devant une table similaire, un homme d'une quarantaine d'années, ancien moine défroqué, lecteur et ivrogne réputé, chef d'une « petite maison » (n° 6). En face, sur un gros et long coussin habillé d'un tapis un peu élimé et devant de belles tables, trois hommes âgés (n° 7, n° 8, n° 9) sont assis en fonction de leur âge respectif. « En bout de rang », sur des couvertures repliées en deux en guise de siège et près de tables ordinaires se tiennent de jeunes lettrés que leurs aînés interpellent en langage ordinaire faisant précéder leurs phrases du terme « nono » (*no-no* : « jeune homme », « jeune frère ») (n° 10, n° 11). Enfin, près de la porte, sur des sacs à ânes sont assis les « gens inférieurs » : pour le forgeron une table boiteuse de médiocre qualité, pour les deux musiciens de simples planches en bois (n° 12, n° 13, n° 14).

69 Au cours de la lecture une même nourriture est offerte aux convives, qui tirent de leur « ambag » (*am-phrag* : espace ménagé à l'intérieur du manteau au niveau de la ceinture) le bol destiné à la recevoir. Toutefois, là encore le service, effectué par des adolescents du quartier, tient compte de la hiérarchie établie entre les lecteurs. Les moines sont servis les premiers, suivis des spécialistes religieux et des aînés, les musiciens les derniers. Quant au repas de riz et de légumes, il est offert dans des assiettes d'acier inoxydable pour les moines, de cuivre étamé pour les spécialistes religieux et les aînés et de fer blanc plus ou moins cabossé pour les autres.

70 En bas, dans la pièce du foyer, les gens du quartier apportant leur contribution en nature (une mesure de farine d'orge et de pois, une boite de tsampa, un morceau de beurre et cinq pains levés), sont reçus simplement près du fourneau sur des couvertures de laine et devant des tables ordinaires. La maîtresse de maison les remercie et leur offre une collation : thé, beurre et pains ou soupe de nouilles, selon le moment de leur venue. Là aussi, la hiérarchie du maître de maison par rapport à l'invité, et celle des invités entre eux sera toujours observée. Les cadets cédant les places d'honneurs à leurs aînés, les femmes s'effaçant devant les hommes de leur âge.

71 Ainsi, tout événement qu'il soit public ou privé, se plie à une ordonnance spatiale et à une stricte hiérarchie, « attribution d'un rang à chaque élément par rapport à l'ensemble ».

72 Dans l'expression de l'hospitalité comme dans l'organisation sociale, un même système de valeurs fonctionne, qui associe le sacré, le pur, le haut et l'est et les oppose au profane, à l'impur, au bas et à l'ouest. L'organisation sociale, qui reflète l'ordre cosmique, se révèle être à la fois ensemble et partie d'un système social et spatial unique englobant le mode de vie, l'espace domestique et l'agglomération villageoise. Le même principe de l'étagement structure et hiérarchise l'espace et les hommes. Si le moine est toujours assis plus haut que le laïc, la chapelle privée de la famille est construite au dernier étage de la maison, et dans le village, le monastère érigé en hauteur domine les habitations profanes (Fig. 21 et 22).

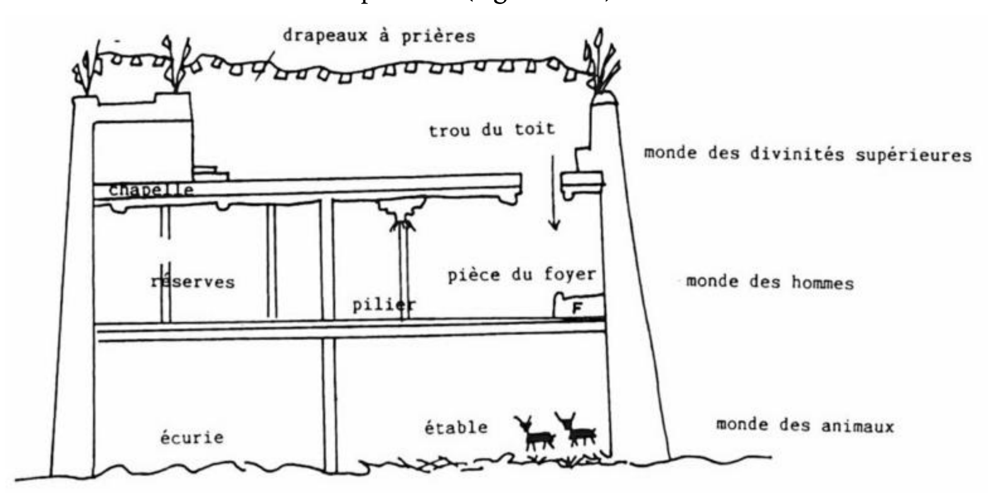


Fig. 21. – Division tripartite de l'espace domestique.

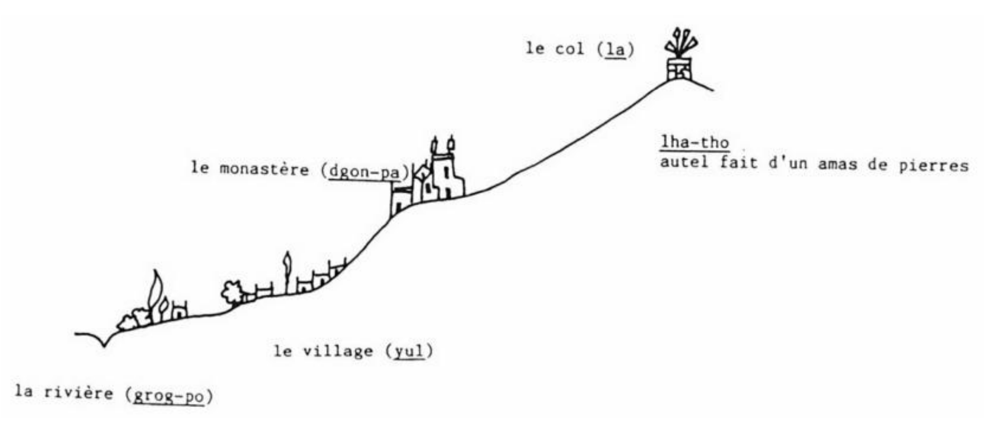
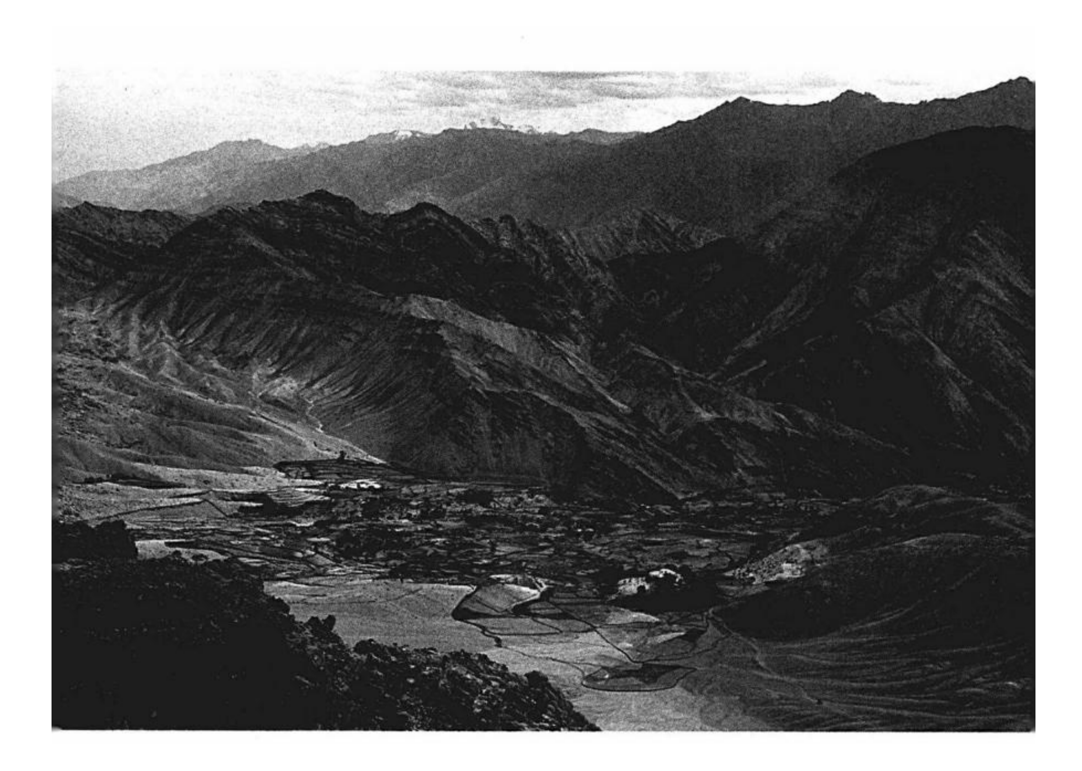


Fig. 22. – Division et hiérarchisation de l'espace habité.

Pl. III
6. Le village d'Hémis-shukpa-chan.



7. Floraison des abricotiers à Nurla.



NOTES

1. La restauration du bouddhisme connue sous le nom de « seconde propagation de la Doctrine » (*spyi-dar*) commença à la fin du Xe siècle grâce à une poussée décisive du Tibet occidental. Elle aboutit au Tibet à la création d'un nouveau système de gouvernement dont le pouvoir était principalement aux mains des monastères. La première diffusion du bouddhisme *(sṅa-dar)*, période pendant laquelle le pays fut gouverné par des rois, ayant pris fin avec les persécutions de *Glaṅ-dar-ma* assassiné en 842.
Sur *Rin-čhen bzaṅ-po*, voir SNELLGROVE, D. et SKORUPSKI, T., 1980, *Cultural Heritage of Ladakh,* vol. 2. pp. 83-116, London ; Tucci, G., 1933, *Indo-Tibetica*, vol. 2, Roma.
Sur *Atiśa*, voir S. C. DAS, Life of Atiśa, *Journal of Asiatic Society of Bengal*, LX (1-3) et surtout les travaux de H. EIMER : *Bericht über das Leben des Atiśa eine Untersuchung des Quellen*, A.F. 51, Wiesbaden, 1979 et *rNam-thar rGyas-pa*, Materialen zu einer Biographie des Atiśa, A.I 67, 2 parts, Wiesbaden, 1977.

2. Jusqu'au XVe siècle, époque où la puissance de l'islam se fait sentir au Cachemire et au Baltistan (envahi en 1405), le royaume du Ladakh était davantage tourné vers ses voisins de l'ouest, avec lesquels il entretenait d'étroites relations commerciales et politiques que vers le Tibet central. C'est pourquoi des écoles très puissantes au Tibet entre le XIIe et le XIVe siècle comme celles des *bKa'-brgyud-pa* ou des *Sa-skya-pa* eurent peu d'impact au Ladakh, laissant le champ libre aux *dGe-lugs-pa.*

3. Comme le note Per KVAERNE (1984 : 255), si les écoles *bKa'-brgyud-pa, dGe-lugs-pa* et *Sa-skya-pa* peuvent dans une certaine mesure être comparées aux « ordres » du monachisme chrétien, les *rÑiṅ-ma-pa* constituent un exemple tout à fait différent, non seulement sur le plan « organisationnel » mais également au point de vue doctrinal, élevant Padmasambhava au rang de second Bouddha : « Ils conservèrent le type des « tantristes de village », vivant comme des maîtres de maison mais organisés en un groupe social distinct, et ne se réunissant dans le temple local que pour l'exécution des rites, selon une pratique qui s'est perpétuée jusqu'à nos jours ».

4. Au Tibet central, ce sont les frères cadets qui entrent en religion (R, A. STEIN, 1981 : 110-111), à Dolpo, c'est généralement l'aîné (C. JEST, 1975 : 309) et chez les Sherpa, l'ordre de naissance n'entre pas en ligne de compte (Ch. von FÜRER-HAIMENDORF, 1980 : 173).

5. Voir G. CLARKE (1980 (a) : 36, 58-60).

6. « koushok » *(sku-gçogs)*, ce terme employé au Ladakh uniquement en faveur de hauts dignitaires religieux, est utilisé dans d'autres régions de culture tibétaine comme terme d'adresse à l'égard des laïcs de haut rang en signe de respect. Il peut alors se traduire par « Votre honneur », « Monsieur ».

7. Un système hiérarchique comparable se retrouve dans l'ensemble des communautés monastiques du Tibet et du Népal. (Cf. Ch. von FÜRER-HAIMENDORF, 1980 : 182-184 et. G. Tucci, 1973 : 179-183).

8. Sur les nonnes, voir l'article et la thèse d'A. GRIMSHAW (1983 (a) et (b)).

9. S. R. SCHULER, 1983 : 96-99.

10. Sur les « dardes », leur religion aniconique, et leurs prêtres héréditaires, voir les différents articles et ouvrages de Rohit VOHRA cités dans la bibliographie.

11. Sur les « médiums », voir l'article de S. DAY (sous presse) : « ordering spirits : the initiation of village oracles in Ladakh ».

12. A Dolpo, C. JEST, 1975 : 321-327 ; chez les Sherpa, Ch. von FÜRER-HAIMENDORF, 1980 : 161-217 ; à Hélambu, G. CLARKE, 1980 (a) : 139-180 ; au Sikkim, C. NAKANE, 1966 : 213-263 ; chez les Tibétains réfugiés de Ding-ri, B. N. AZIZ, 1978 : 76-94.

13. De la même manière, le terme de parenté *a-ne* désignant les « soeurs du père » est utilisé en terme d'adresse à l'égard des femmes étrangères à la famille auxquelles on veut témoigner un certain respect et à l'égard des nonnes *dge-chul.* A Tarap, il n'y a pas de nonnes *(jo-mo)* et ce sont les épouses des religieux mariés qui sont appelées *a-ni.* A Ding-ri, le terme d'*a-ni* est employé pour désigner les « femmes écclésiastiques » (« female clerics »).

14. Ch. von FÜRER-HAIMENDORF (1980 : 209-210) note à ce propos : « Il existe une certaine contradiction dans l'emploi du titre de lama qui peut être utilisé soit pour désigner un simple officiant de village, soit pour honorer le supérieur d'une communauté religieuse (...) Les membres d'un monastère le réservent exclusivement à leur abbé en qui ils reconnaissent leur « lamache », c'est-à-dire leur « grand lama ». Un simple moine ne peut donc se prévaloir de ce titre, par exemple lorsqu'un interlocuteur fait allusion au « lama de Tengboche », il ne peut guère s'agir que de l'abbé. Il n'en demeure pas moins que tous les officiants de village, même ceux dont le niveau d'instruction est nettement inférieur à celui d'un simple moine, se voient tôt ou tard attribuer le titre honorifique de lama ».

15. Le comportement du moine en société est également important. Comme le note J. BUNNAG (1984 : 157) : « On ne doit pas sous estimer l'importance de l'allure extérieure, car nombreux sont les moines dont le prestige tient plus au fait qu'ils se conforment au stéréotype du moine calme et passif qu'à leur connaissance des écritures ou à leurs talents de prédicateur ».

16. L'inégalité des sexes – fût-elle déguisée en complémentarité – s'exprime également dans la division sexuelle du travail : les tâches féminines restant toujours qualitativement inférieures, même si elles sont quantitativement supérieures. En outre, la naissance d'un enfant mâle est toujours mieux accueillie et fait l'objet d'un nombre accru de précautions. (Cf. P. DOLLFUS, 1985 (a)).

17. Sur « la place du rang », voir l'article consacré à ce sujet par S. KARMAY et P. SAGANT, 1987. Sur la fête comme « enclos politique » : S. B. ORTNER, 1978 : 74-90.

18. Sur les « mollas » : « textes ou discours contenant des informations historiques et récités à l'occasion de rassemblements religieux », voir D. P. JACKSON, 1984.

19. Sur le partage inégal, moyen d'instaurer la hiérarchie, voir l'article de A. W. MACDONALD sur le « démembrement créateur » (A. W. MACDONALD, 1980 : 119-208).

Deuxième partie. « Les mondes imbriqués »

Chapitre 4 : L'espace villageois ou *yul* (analyse du village d'Hémis-shukpa-chan)

Un espace sacré

Emplacement et description du village d'Hémis-shukpa-chan (PI. III, 6)

1 Sur l'ancienne route caravanière qui reliait le Cachemire au Turkestan oriental et à la Chine, au carrefour de plusieurs pistes de plus ou moins grande importance, le village d'Hémis-shukpa-chan n'est guère isolé et ses habitants savent parfaitement ce qui se passe à la « ville » distante de 85 kilomètres, où ils se rendent régulièrement en bus, et dans l'ensemble des villages et hameaux de la région.

2 En venant du lieu-dit d'Hémischu (*hemis-čhu*), une masure habitée par un couple de vieillards et située au bord de l'Indus et de la route asphaltée qui suit les méandres du fleuve, il faut remonter près de trois heures la rivière qui irrigue la vallée pour atteindre les premières maisons du village. La vallée de l'Hémis (*hemis grog-po*), d'abord étroite et encaissée, s'ouvre peu à peu, les buissons d'épineux et de tamaris laissant place aux vergers de pommiers, d'abricotiers et aux bosquets de peupliers des hameaux tributaires de Rong (*roṅ* : « ravin ») et de Zinglo (?), dont on aperçoit les maisons dissimulées derrière des branchages. Soudain, vers 3 800 mètres d'altitude, au détour d'un tournant, passé un mur à prières ou *ma-ṇi* ([1]), la vallée s'élargit en un large cône, et l'on découvre le village d'Hémis-shukpa-chan : de grandes bâtisses chaulées au toit plat, groupées par trois ou quatre au milieu de champs en terrasse, et au loin, érigés sur les flancs d'une colline et dominant les maisons laïques, les deux monastères du village.

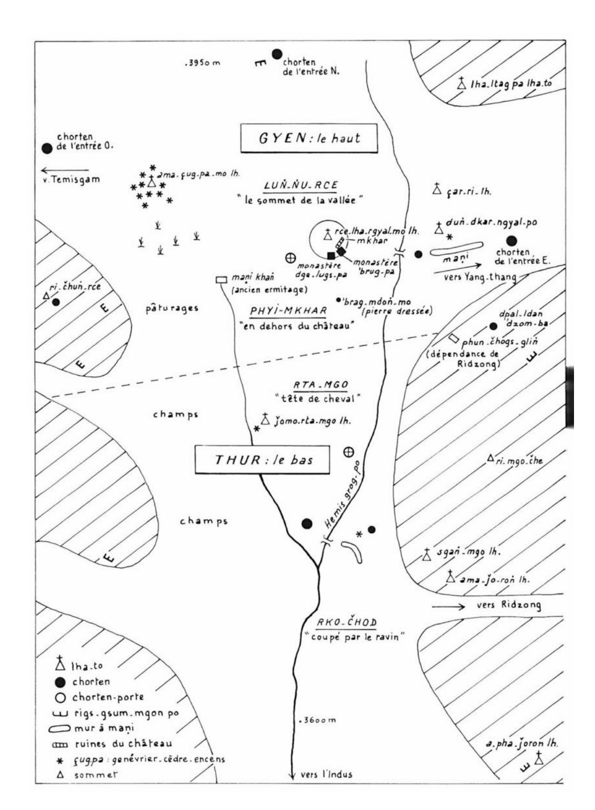


Fig. 23. – Hémis-shukpa-chan : schéma du village.

3 En remontant toujours vers le nord, le long des canaux d'irrigation, des moulins hydrauliques, des pierres gravées de formules religieuses ou de scènes de bouquetins, et des murs à prières, on atteint en une ou deux heures de marche selon la saison, la limite septentrionale du village. Un chorten (2) (*mčhod-rten* : « support d'offrandes ») et une grande bannière à prières indiquent clairement la frontière entre le village (*yul*) et la montagne (*ri*), et montrent le chemin montant aux patûrages (*phu*). Celui-ci, marqué par le piétinement incessant des troupeaux de chèvres et de moutons qui montent et descendent du village aux patûrages, était autrefois le point de départ de la piste du nord qui, par delà un col élevé, conduisait aux villages de la vallée de la Shyok. Cette piste, jadis très empruntée par les Hémis-pa qui faisaient du commerce avec les habitants de cette vallée, fut abandonnée, il y a une trentaine d'années, après une sombre histoire de vol de bétail au terme de laquelle les villages « échangistes » se sont brouillés et ont cessé toute relation.

4 Si la piste montant vers le nord est aujourd'hui désaffectée, l'ancienne route caravanière jalonnée d'édifices religieux, qui traverse le village d'est en ouest, reste toujours très pratiquée, non seulement par les habitants des villages voisins, mais aussi par les marchands de bétails venant de l'ouest, du Purig, et les pèlerins. Ainsi, plusieurs fois par an, au début de l'hiver et lors des premiers labours, le village reçoit la visite de marchands purig-pa et balti qui, accompagnés de yaks, de *mjo,* de *mjo-mo*, et de quelques chevaux, se rendent à Leh pour vendre leurs bêtes et, selon la saison, des fruits secs, des branchages de genévrier ou les premiers légumes de l'année. A Hémis-shukpa-chan comme à chaque étape, ils tentent d'écouler leurs marchandises et, leur foi musulmane leur permet de servir à l'occasion de bouchers. De l'est, viennent les pasteurs nomades des hautes plaines du Chang-thang. Chargés de peaux, de ballots de

laine et de mottes de beurre, ils combinent l'action méritoire du pèlerinage en visitant les différents lieux-saints du Haut et Bas-Ladakh, à celle lucrative du commerce.

5 Par ailleurs, deux chemins périlleux, l'un car il est habité de multiples esprits démoniaques (*bcan* et *gdon*) ([3]), l'autre car il passe par un col très raide et difficile, permettent de rejoindre rapidement au sud-ouest le village de Nurla et au sud-est, le monastère de Ridzong. Connus des seuls villageois, ils sont toujours empruntés de jour et par petits groupes.

6 Orienté selon la rivière qui le traverse du nord au sud, le village épouse la forme d'un triangle enserré entre deux versants abrupts et rocheux et s'étage entre 3 650 mètres et 3 950 mètres d'altitude. L'agglomération, qui comprend 112 maisons disséminées de part et d'autre des rives de l'Hémis, se divise en quatre quartiers ou *bču cho* (« groupe de dix ») regroupés deux à deux : le haut (*gyen*) correspondant au nord, le bas (*thur*) au sud. Au centre, la butte rocheuse couronnée par l'autel de la divinité du village, flanquée des deux monastères marque la frontière entre les quartiers du haut et ceux du bas (Fig. 23).

7 En l'état actuel des recherches, il n'est pas possible de savoir la date de fondation du village, ni son fondateur. Selon les témoignages recueillis, le village à l'époque royale se limitait à une trentaine de maisons, bâties pour la plupart au pied de la butte rocheuse sous la protection de la divinité tutélaire et à proximité du château.

8 Au cours du XXe siècle, le nombre des « maisons principales » reste stable sur plus de soixante ans. En effet, la liste des maisons du village déposée dans le « Hall d'assemblée » (*'Du-khaṅ*) du monastère *dGe-lugs-pa* et rédigée vers 1920, est quasiment identique à celle que nous avons dressée en 1985.

9 Aujourd'hui, la population du village, sept cents personnes environ, se compose de deux strates : la strate des « gens ordinaires » *dmaṅs-rigs* (108 maisonnées) et la strate des « gens inférieurs » *rigs-ṅan* (4 maisonnées). La première, de statut supérieur, domine numériquement, politiquement et économiquement la seconde, et parmi ses membres sont choisis, le chef du village et ses adjoints de quartier. Ni la strate royale *rgyal-rigs*, ni celle de l'aristocratie *rigs-ldan* ne sont représentées. Enfin, tous les habitants de la communauté sont des Ladakhi bouddhistes, qui font appel à des moines pour célébrer leurs cérémonies familiales, et dont l'écrasante majorité (97 %) vit des travaux des champs (310 acres de terre cultivés pour un village recouvrant une superficie de 1 160 acres).

Un espace circonscrit et protégé

10 Le village, dont le nom signifie « lieu de neige (?) planté de genévriers » ([4]) doit son appellation, non seulement à son altitude élevée, mais surtout aux nombreux genévriers (*çug-pa*) qui poussent à l'ouest sur une petite colline caillouteuse. Réduits aujourd'hui à une cinquantaine de spécimens, ils semblent avoir été jadis plus nombreux. En 1863, F. Drew en décomptait cent à deux cents, dont certains atteignaient près de trois mètres de circonférence et plus de douze mètres de hauteur. Ces arbres, dont les aiguilles servent d'encens lors des fumigations rituelles *bsaṅs*, font la fierté des habitants qui les considèrent sacrés et intouchables. « Ce sont les arbres des dieux (*lha-çiṅ*) » disent-ils et il convient de les respecter et de ne commettre aucun sacrilège envers eux. Aussi, afin de ne pas encourir la colère des dieux et plus particulièrement des divinités *klu* qui aiment loger entre leurs racines, les villageois ne coupent jamais

de branche sur ces arbres. Ils achètent le genévrier nécessaire aux rituels à des marchands musulmans venant des villages du nord de Khalatse ; à l'époque du Nouvel an, un bouquet de branchages de genévrier s'échange contre trois mesures d'orge.

11 Le village, riche en genévriers et en sources d'eau vive, est une terre de prédilection pour les *klu* (Fig. 24), divinités qui habitent les entrailles de la terre, les rivières et les points d'eau, et se présentent aux humains généralement sous la forme d'animaux amphibies ou aquatiques (grenouilles, têtards, salamandres, poissons, lézards, ...) ou encore de vers de terre. Ces divinités du sous-sol et du milieu aquatique, nombreuses à Hémis-shukpa-chan – c'est pourquoi les Hémis-pa moissonnent main nue sans utiliser de serpe qui pourrait les blesser – protègent le village contre les épidémies. En effet, responsables des maladies de peau, de la lèpre et de la stérilité, ces divinités honorées régulièrement peuvent se montrer bienfaisantes et aider les hommes à combattre ces fléaux. Ainsi, l'épidémie de typhus et de variole qui, il y a une cinquantaine d'années ravagea les villages voisins de Tia, de Témisgam et de Khalatse n'atteignit pas Hémis-shukpa-chan. Elle fut arrêtée en route par la « Mère des Genévriers » (*A-ma çug-pa mo*), divinité féminine liée aux divinités de la terre et du sous-sol (*sa-bdag* et *klu*) et résidant dans un petit autel de pierres sèches (*lha-tho*) érigé au sommet de la colline caillouteuse plantée de genévriers.

12 En effet, en apprenant que le « démon de la maladie » (*na-bdag* : « maître de la maladie ») avait déjà attaqué de nombreuses familles dans les villages de l'ouest, les Hémis-pa demandèrent aux moines *dGe-lugs-pa* de Ridzong de venir célébrer un grand rituel en son honneur, afin qu'elle barre la route à ce démon porteur de maladie et et de mort ([5]). Pendant une semaine, les rituels se succédèrent et un médium (*lha-pa*) originaire de Lhasa et réputé pour sa force, son efficacité et son savoir fut consulté. Ses prescriptions furent scrupuleusement suivies, et le village préservé. Cette terrible épidémie, dont le récit est narré à l'observateur étranger afin de lui prouver le pouvoir émanant du bosquet sacré et de la divinité-mère qui y règne, est également attestée par Drogpa Namgyal, un Ladakhi de Khalatse, dont la biographie fut recueillie et traduite par S.H. Ribbach en 1940. Ce dernier écrit en effet que l'année « Terre-Tigre » (1938) fut l'année du malheur pour le village de Khalatse et bon nombre de villages voisins. Des marchands indiens apportèrent la fièvre du typhus à laquelle de nombreux villageois succombèrent. Quelques semaines plus tard, la variole à son tour ravagea la région. Les villageois essayèrent de se protéger en construisant des *mdos*, croix magiques faites de baguettes de bois reliées par des fils de couleur, qu'ils posèrent devant la porte de leur maison et à la croisée des chemins pour attraper, ou tout au moins faire fuire le démon de la maladie... En vain. Les moines multiplièrent les cérémonies censées éloigner les puissances hostiles et procurer une protection contre ce démon envoyé par le messager du dieu de la mort (*gçin-rǰe*). Elles se révélèrent inefficaces. Les malades mis en quarantaine dans le « désert » à l'extérieur du village, moururent trop faibles pour absorber la nourriture qui leur était apportée à « distance » ; leurs corps furent jetés dans l'Indus ([6]). Enfin, à l'hiver après une nouvelle intervention du « médium » de Lhasa et grâce à la venue du grand froid, l'épidémie prit fin et le village de Khalatse retrouva le repos.



Fig. 24. – *Klu-mo*, divinité féminine du sous-sol et du monde aquatique (dessin de Thubsdan Paldan). Les *klu* sont associés à la bonne ou mauvaise lactation, à la pluie, à l'abondance de l'eau vive ou à la sécheresse, et plus généralement à la fertilité et à la prospérité. Ils sont également tenus responsables des maladies de peau (lèpre, abcès, furoncle, etc.).

13 Pour protéger le village des dangers, des dommages, des maladies et des adversités de toutes sortes dues aux forces mauvaises, les villageois ont édifié aux quatre points cardinaux, au centre du village et à la croisée des chemins, des autels et des petites constructions votives abritant des divinités protectrices qu'ils propitient régulièrement.

14 Aux quatre orients ([7]), le village est gardé par des *lha-tho*, autels de pierres sèches, couronnés de cornes de bouquetin et de bouc et surmontés d'un bouquet de branchages et de flèches liés ensemble par une grande écharpe de tulle blanc. Construits sur des éminences rocheuses, un peu à l'écart des pistes, ils sont les résidences de divinités gardiennes qui, propitiés régulièrement, barrent la route aux esprits malfaisants, porteurs de désordres et de maladies. Ils sont précédés par des édifices religieux, chortens et murs à prières qui, bâtis au milieu des chemins, marquent l'entrée dans le village. Par ailleurs, sur les flancs des collines qui entourent le « site habité », sont édifiées des petites constructions de forme rectangulaire, appelées *rigs gsum mgon-po,* « le protecteur des trois familles ». Ces dernières sont formées de trois petits chortens de couleur différente placés en ligne sous un auvent. Chacun d'entre eux symbolise l'un des trois grands Bodhisattva : Avalokitesvara (*spyan ras-gzigs*) ou « le Bodhisattva de la compassion »), Mañjuśri (*'Jam-dpal-byans*) ou « le grand Maître de la Sagesse ») et Vajrapāṇi (*phyag-nardo-rǰe*) ou « Celui qui porte le foudre-diamant »). Ensemble, ils protègent le village des calamités naturelles : éboulements de terrain, avalanches de pierres, etc.

15 Enfin, à tous les cols où passent des pistes et au sommet des collines du voisinage, se trouvent des amas de pierres piqués de bâtons tendant des cordes où flottent des

drapeaux à prières, chiffons de papier ou de tissu imprimés de formules magiques ou du « cheval de vent » (*rluṅ-rta*) (Fig. 25). Ces pierres sur lesquelles sont entassés pêle-mêle des cornes de yak, de « dzos » et de bouquetins, des têtes entières de bélier et des petits cailloux blancs, représentent les divinités guerrières *dgra-lha.* Lorsque le villageois quitte son terroir, espace borné et protégé, pour le « dehors » potentiellement hostile, il « emporte avec lui des bandes de tissu de couleur et des drapeaux marqués du « cheval de vent » qui ont été chargés de pouvoir par les prières d'un lama et qu'il accrochera aux branchages plantés sur les amas de pierres, à chaque nouveau col, dans un geste de propitiation envers les divinités du sol dont il n'est plus le protégé » ([8]). En effectuant ce geste d'offrande, il proclame la victoire des dieux sur les démons : « *ki-ki so-so lha rgyal-lo* ! » (« les démons sont vaincus, les dieux sont vainqueurs ! »).

16 De toutes parts, l'enceinte du village est limitée, marquée, balisée par des édifices religieux construits par la piété des habitants et qui témoignent non seulement de l'omniprésence du religieux, mais aussi, et surtout, de la prise de possession par un groupe d'un monde clos où il s'affirme. Autels et amas de pierres, chortens et murs à prières fixent le paysage, montrant le chemin et délimitant des frontières entre le « dedans » organisé et contrôlable et le « dehors » indompté. L'espace restreint du « site habité » a été domestiqué, civilisé et sanctifié par la présence et les activités des hommes pendant des générations, et s'oppose de ce fait à une montagne ou à un désert conçu comme un monde sauvage et dangereux. Comme les « huit Mères-Divines » des villes néwars ou les quatre ***stupa*** de Patan, qui dans la vallée de Kathmandu, défendent l'espace urbain contre les dangers extérieurs, les quatre *lha-tho*, construits dans différentes directions de l'espace, protègent le territoire qu'ils délimitent ([9]).

17 Toutefois, pour organiser un espace, le limiter ne suffit pas, encore faut il établir un centre à l'intérieur de ses limites. A Hémis-shukpa-chan, celui-ci est concrétisé par la présence au milieu du village, sur le sommet d'un importante butte rocheuse de l'autel de la divinité du village et siège de cette dernière. Pour la communauté agricole dont elle protège le site, cette « divinité du terroir » (*yul-lhd*), qui répond au nom de « Reine-Divinité du Sommet » (*rce lha rgyal-mo*), incarne le centre de cohésion spatiale ([10]). En effet, comme le remarque R.A. Stein, dans toute l'aire culturelle tibétaine :

> « le monde en général, le macrocosme n'est que la projection ou l'extension de ce monde clos du site habité. Si ce monde a un centre idéal, ce centre n'a de réalité sentie que comme centre de chacun dans son propre monde. C'est pourquoi, tout en figurant l'axe idéal du monde ou le « nombril » de la terre, la pierre dressée – sous toutes ses formes – ne perd pas sa valeur de témoin et de marque d'une prise de possession. Et cette affirmation de soi-même, du groupe ou de son chef, au centre du monde, prend une allure guerrière de victoire qui s'exprime volontiers par une image d'élévation ou de hauteur, d'érection et de puissance, dont le terme de comparaison est le ciel ». (R.A. Stein, 1981 : 177).

18 La notion de centre est ainsi étroitement liée à celle de hauteur et de prééminence. S'éloigner de la montagne-centre, c'est aussi descendre dans l'échelle des valeurs. En haut, la résidence de la divinité du terroir (*yul-lha-tho*), le palais royal (*mkhar*) et les monastères (*dgon-pa*) ; en bas, la zone du village et des terres cultivées. Aujourd'hui, si l'autel de la divinité du village, bien entretenu, témoigne de l'intérêt que les villageois éprouvent à l'égard de celle qui y réside, le château, en ruines, est à l'image du pouvoir royal, démembré, anéanti... De même, les deux monastères implantés au sud, sur les flancs de la butte, et dont la superficie et la hauteur se sont accrues au cours des dix dernières années, affirment la prise de possession du bouddhisme au centre de la vie

sociale et matérielle. Etendant leur protection bienveillante sur le village qu'ils dominent, ils manifestent par leur position en hauteur, la distance qui les sépare du monde profane des villageois laïcs ([11]).

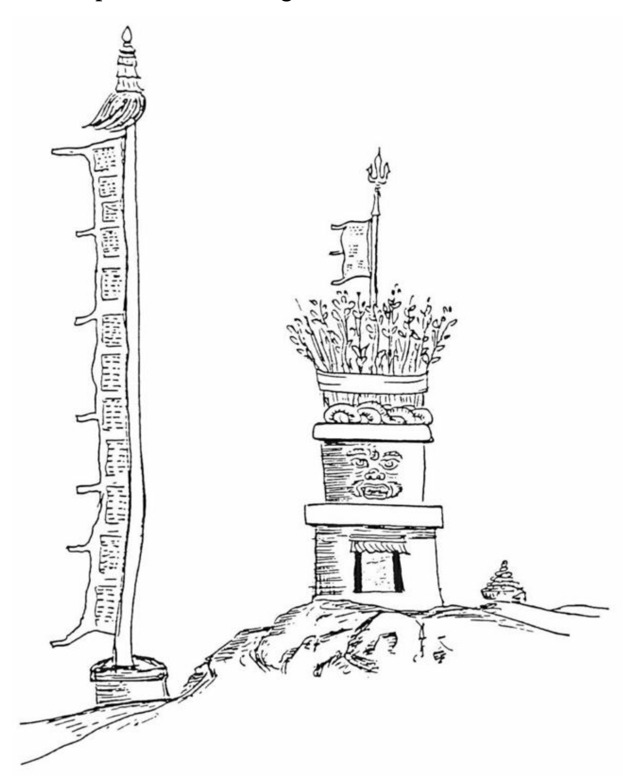


Fig. 25. – Bannière de prières, *lha-tho* et *ca-khaṅ* (dessin de Thubsdan Paldan).
Au premier plan, un mât portant une grande bannière (*dar-čhen*) et surmonté d'une queue de yak ; derrière un *lha-lho,* construction de briques de terre crue couronnée par un bouquet de branchages maintenus par une écharpe de cérémonie et à la base duquel sont empilées des cornes d'ovins et de caprins. A l'arrière plan, un *ca-khan* abritant des *ca-ca*, modelages de terre confectionnés par les moines après la crémation d'un individu, dans lesquels sont incorporés les centres du défunt.

Les lieux-saints « bâtis » : monastères, temples et ermitages

19 Bâtis côte à côte sur les flancs rocheux de la butte qui s'élève au milieu du village, les deux monastères *dGe-lugs-pa* et *'Brug-pa* en constituent non seulement le centre géographique, mais aussi le centre symbolique et religieux. Ce sont de grandes bâtisses blanchies à la craie et couronnées de toits-plats, bordés de parapets peints en rouge (la couleur des religieux), sur lesquels flottent de nombreux drapeaux à prières ou « chevaux de vent » (*rlun-rta*). Des cylindres de couleur noire surmontés d'une tête de mort et d'un trident (*thug*) sont placés aux quatre coins du toit du temple principal, et dans la cour d'entrée se dressent de grands mâts à prière (*dar-čhen*).

20 Selon la tradition locale, le monastère le plus ancien est le *dgon-pa 'brug-pa* qui dépend du grand monastère de Chemrey dans le Haut-Ladakh. Ce dernier fut construit il y a deux cents ans environ, autour d'un petit temple carré de deux mètres de côté, œuvre – dit-on – du grand traducteur et bâtisseur *Rin-čhen bzaṅ-po* (958-1055). Sur les murs de ce dernier, dont la porte étroite est dissimulée derrière le grand autel du « Hall d'assemblée », sont peintes des fresques de Mahākāla et d'Avalokitesvara à onze têtes, qui semblent de facture ancienne. Dans le « Hall d'assemblée », grande pièce sombre et vide de tout mobilier, les peintures murales et les « thangka » (*than-ka* : peinture sur

tissu que l'on peut rouler) sont de confection plus récente et représentent les grandes divinités du panthéon bouddhique (Śākyamuni, Avalokitesvara, Padmasambhava et ses deux femmes) ou des divinités gardiennes (*srun-ma*) comme *dpal-ldan lha-mo*, divinité tutélaire du monastère de Ridzong, ou *ye-çes mgon-po*, une forme de Mahākāla. Derrière l'autel, sur lequel sont posées des rangées de lampes rituelles, des aiguières à eau lustrale avec des plumes de paon et des figurines divines de terre cuite et de bronze, se trouvent, placées dans une alcôve, quatre statues. Au centre dominant les trois autres par sa taille et son ampleur, Avalokitesvara à onze têtes et mille bras, à sa droite, deux formes de Padmasambhava (*guru rin-po-čhe* et *guru khams gsum zil gnon)* et à sa gauche, Śākyamuni, le Bouddha historique. Près de ce dernier, empilés les uns sur les autres, les différents volumes du *'Bum* et ses « abrégés » le *ñi-khri* et le *brgyad-stoṅ-pa* ; enfin, dans un coin, les instruments de musique religieuse : hautbois, cymbales et grand tambour sur cadre à deux peaux.

21 Situé quelques mètres plus haut, le monastère *dGe-lugs-pa*, dont la construction remonte à une centaine d'années, dépend du monastère principal de Likir. Auparavant, il n'y avait à Hémis-shukpa-chan, qu'un petit *dgon-pa dGe-lugs-pa* bâti près d'un grand moulin à prières hydraulique et où habitaient selon les époques un à deux moines. Contrairement au monastère *'Brug-pa*, qui ne comprend qu'une cellule d'habitation et un petit réduit, le monastère *dGe-lugs-pa* d'une superficie supérieure, comporte non seulement une grande cuisine pour les jours de fête, mais aussi quatre cellules dont trois d'entre elles sont aujourd'hui occupées : la première par le moine « en poste », la seconde par le jeune moine instituteur et la troisième par l'instituteur laïc, natif du village de Tia. Le Hall d'assemblée, gardé comme le veut la tradition bouddhique par les rois des quatre quartiers de l'univers, est par ailleurs sous la protection d'un bouquetin empaillé, suspendu près de la porte d'entrée. A l'intérieur, des fresques et des statues représentant le Bouddha Śākyamuni et ses deux acolytes, Maitreya, le Bouddha à venir, Avalokiteśvara, Tsong-kha-pa (*coṅ-kha-pa*) le grand réformateur et deux de ses disciples, mais également *dpal-ldan lha-mo* et *bse-khra-pa*, la divinité tutélaire du monastère de Likir, ornent les murs et l'autel en compagnie de diverses « thangka » plus ou moins anciennes, de petits chortens richement décorés et de livres sacrés.

22 Enfin, au niveau supérieur se trouve « le nouveau temple » (*lha-khan so-ma*), construit il y a une vingtaine d'années et dont les travaux de finitions (boiseries des fenêtres et peintures) viennent juste de s'achever. C'est une vaste pièce très lumineuse, dont les baies vitrées, munies de rideaux de cotonnade fleurie, donnent au sud sur le village. Sur le mur opposé à celui portant les fenêtres, s'élèvent, de part et d'autre du Bodhisattva de la compassion, deux gigantesques et rutilantes statues, la première représentant le Bouddha historique, la seconde, le Bouddha à venir ; près d'elles, une bibliothèque contient les cent volumes du *bKa'–'gyur*, une liste détaillant leur contenu, et une caisse renfermant plusieurs centaines de lampes à huile, que tout fidèle peut emprunter pour célébrer à des fins privées la cérémonie de « l'offrande des cent » (*rgya-mčhod*). Au fond, face à la porte d'entrée, près d'un grand trône recouvert de soieries et destiné à recevoir les grands lamas incarnés, est posé sur une table de bois le somptueux chorten dédié à *rNam-rgyal-ma*, chorten sorti et décoré de multiples offrandes une fois par an au milieu de l'été lors de la « fête des mille offrandes » célébrée alors en son honneur. Enfin, accrochée à un clou sur un des piliers qui soutient les poutres du plafond, la liste des maisons « donatrices » du village. Ce temple contrairement aux deux « salles de réunion » placées chacune sous la responsabilité du moine habitant le monastère qui l'abrite, dépend à la fois des deux *dgon-pa.* Ainsi, chaque année à tour de rôle, c'est à

l'un des deux moines d'y faire les offrandes bi-quotidiennes et d'organiser en son sein la grande cérémonie du *rNam-rgyal-stoṅ-mčhod.*

23 Si ces deux monastères servent de cadre à la plupart des grandes manifestations lamaïques qui réunissent moines et laïcs (expulsion des puissances du mal hors du village au cours du Nouvel an populaire, jeûne et retraite du 15e jour du premier mois de l'année tibétaine, fête en l'honneur de *rNam-rgyal-ma* etc.), ils ne sont pas pour autant les seuls lieux-saints « bâtis » du village (le terme « bâti » employé ici servant à désigner les lieux-saints comprenant un temple et/ou un lieu de réunion couvert, par opposition aux lieux-saints simplement signalés par une pierre dressée, un cairn, un arbre, ou une source).

24 En effet, situé légèrement à la périphérie du village, le « monastère de l'île excellente » (*phun-chogs-gliṅ dgon-pa*), dépendance du monastère de Ridzong, reçoit les nonnes du village pendant leur retraite de quinze jours du premier au quinzième jour du premier mois lunaire, et abrite les moines qui viennent célébrer les cérémonies sacrificielles au profit du village au cours du cinquième mois. En période « ordinaire », le gardien des clefs, un laïc appartenant à la maison « Labrang-pa » (*bla-braṅ-pa*) se rend matin et soir au temple pour offrir devant les images des divinités, de l'eau (*yon čhab*), de l'encens (*bsaṅs*) et entretenir la flamme de la grande lampe à beurre (*mar-me*).

25 Enfin, à l'extérieur du village, à l'ouest, niché dans une grande paroi de granit rose, se trouve le dernier temple du village : « l'ermitage du roc rouge » (*brag dmar dgon-pa*), lieu de pèlerinage fréquenté par les maisons *'Brug-pa* des villages et hameaux de Témisgam, d'Ang et d'Hémis-shukpa-chan. Le moine *'Brug-pa* du village d'Hémis-shukpa-chan, qui en a la charge, y monte une fois par mois, accompagné d'un villageois ou d'un moine de passage, pour y réciter le rituel de purification, *bsans*, faire des offrandes aux divinités et alimenter la grande lampe à huile qui brûle devant l'autel. Cet ermitage, auquel on accède après quarante-cinq minutes de marche sur un chemin escarpé montant entre des blocs de granit, offre une vue magnifique sur la vallée de l'Indus et les deux vallées adjacentes de Témisgam et d'Hémis-shukpa-chan. Creusé dans la roche, il comprend deux niveaux : au premier, une petite pièce noircie par la suie, servant de chambre et de cuisine, au second, un petit temple sur les murs duquel sont pendus une dizaine de « thangka » de qualité et d'ancienneté diverses, et des perles, piécettes, billets et bracelets offerts en offrandes. Derrière l'autel, trônent deux statues en stuc d'une représente Nāropa, l'autre plus petite, Padmasambhava. Enfin, un peu en contrebas de l'ermitage se trouvent deux chortens et un grand genévrier près duquel sourd une source pure. Cet arbre saint, au sommet duquel est plantée une flèche enturbannée, est – selon la croyance locale – habitée par une divinité *klu* qui, propitiée, peut « intervenir » en cas de stérilité féminine.

26 Deux légendes courent au sujet de la fondation de cet ermitage « très ancien », légendes qui toutes deux se rapportent au thème de la flèche, thème récurrent non seulement dans les mythes d'origine ladakhi, mais également « dardes » et kalash ([12]).

27 La première légende raconte qu'une nuit, durant son sommeil, une flèche apparut en songe à un lama ; il y vit le signe qu'un temple devait être construit en cet endroit. Au matin, il alla là où il avait vu la flèche se planter dans le sol, et découvrit quelques mètres en contrebas un arbre saint et une source d'eau pure. Il sut qu'il avait trouvé l'endroit idéal et entreprit la construction d'un petit temple.

28 La seconde fait remonter la découverte de ce lieu au roi mythique Gésar, héros de l'épopée tibétaine. Alors qu'il chassait à l'arc dans la région, une de ses flèches partit

toute seule. Intrigué, il suivit sa trajectoire et se rendit là où elle avait touché le sol. Arrivé au pied du genévrier, il but de l'eau à la source et reconnut en ce lieu, un « lieu-saint idéal ».

29 Espace construit et ordonné par des hommes qui en ont fait le leur, fixé et structuré par des édifices religieux, protégé et borné par des divinités siégeant aux quatre orients et centré par une divinité-montagne, reine du terroir, le village d'Hémis-shukpa-chan répond parfaitement à la définition du *yul*, telle qu'elle nous est donnée par A.W. Macdonald (1982 : 44) : « c'est un site aménagé par les hommes, où la culture s'est imposée à la nature, la religion à la barbarie ». Notons pour conclure, que si le terme *yul* définit au Ladakh un groupe restreint de maisons placé sous la protection spirituelle d'un *dgon-pa* et l'autorité politique d'un chef unique, le *'go-ba*, il est également employé – comme au Tibet – dans un sens plus large pour désigner « le pays » ou « la région » ; dans ce sens, le Ladakh central est un *yul*, comme le Zanskar ou le Chang-thang... En revanche, les termes *groṅ-cho* ou *groṅ-khyer*, couramment utilisés dans le monde tibétain pour parler d'un « village » ou d'un « hameau », ne le sont pas au Ladakh.

Un espace social

L'organisation villageoise

30 Au Ladakh, autorité spirituelle et autorité temporelle sont distinguées. Si les moines ordonnés exerçant la fonction de prêtre et de desservant de temple, par leur appartenance à une Eglise organisée, sont les dépositaires de la religion (*čhos*) et les détenteurs de l'autorité spirituelle, ils n'interviennent à aucun moment de la vie politique de la communauté qu'ils servent. Inversement, les chefs de village ou *'go-ba*, représentants du pouvoir politique à l'échelon local ne sont jamais les maîtres de rituels effectués au profit de la communauté villageoise.

31 Représentant du village auprès du gouverneur du district, le *'go-ba*, garant de l'ordre au sein de la communauté qu'il administre, édicte et fait appliquer les réglements internes. Il ordonne les travaux collectifs qui doivent être faits par toute la communauté, décide en accord avec l'astrologue des dates favorables pour entreprendre les semailles ou la récolte, invite les moines de monastères voisins à venir célébrer certaines cérémonies religieuses et accueille les fonctionnaires et envoyés du gouvernement. Il intervient en cas de dispute et règle les litiges pouvant s'élever entre habitants d'un même village ou de villages différents en écoutant les dépositions faites par les représentants des partis en conflit. En cas de divorce ou de naissance « adultérine » (fait fréquent), il « fixe » les indemnités de séparation ou le montant de la réparation et de la pension à allouer à la mère. En fait, le plus souvent, le *'go-ba* n'a pas de pouvoir réel et n'est que le porte-parole de médiateurs privés, dont il entérine et émet publiquement les décisions ([13]).

32 Autrefois, la charge de « chef de village » était l'enjeu d'une certaine compétition entre les chefs de « maison principale », seuls considérés comme des citoyens à part entière. L'élu en retirait non seulement des avantages matériels, mais surtout un certain prestige au plan local. Reconnu sage et compétent par ses pairs, il pouvait conserver ses fonctions de nombreuses années comme Tundup Wangyal dit « le vieux *'go-ba* » (*'go-ba ñiṅ-ba*) qui fut le *'go-ba* d'Hémis-shukpa-chan pendant plus de vingt ans.

33 Aujourd'hui la situation a changé et la charge de *'go-ba* n'est plus guère valorisée. Face au contrôle grandissant de la police de l'état de Jammu & Kashmir sur les événements de la vie sociale villageoise – – contrôle effectué à la demande de certains jeunes s'élevant contre le droit coutumier et les privilèges liés à la naissance et au statut d'aîné – les responsabilités du « chef de village » s'avèrent de jour en jour plus minces ; privé de son libre arbitre et d'un pouvoir juridique « de fait », le rôle du *'go-ba* se trouve maintenant réduit à celui d'un simple administrateur, d'un gérant sans prestige, ni pouvoir ([14]).

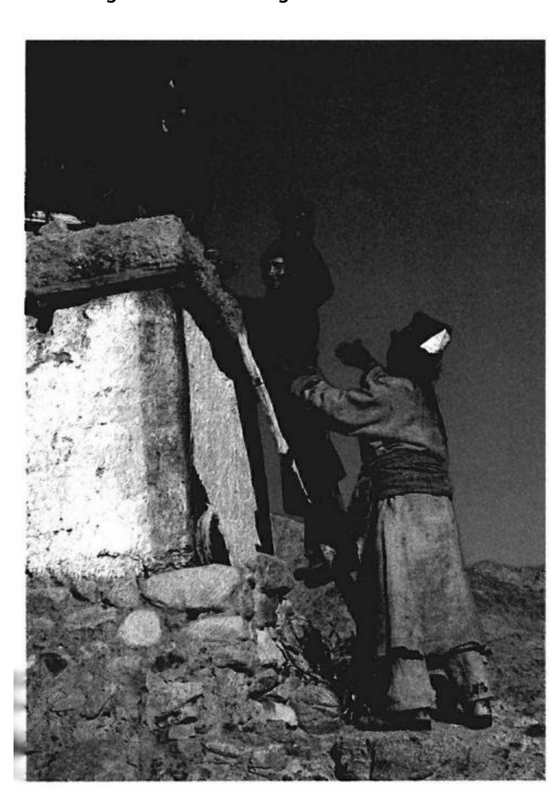
34 Dans de nombreux villages, le processus de nomination a lui même été modifié. La désignation de « chef de village » n'est désormais plus le résultat d'un vote villageois, mais n'émane pas pour autant d'une autorité gouvernementale. Elle se transmet de maison en maison, à tour de rôle, selon un ordre établi par tirage au sort (en 1965, à Hémis-shukpa-chan). La passation des pouvoirs se fait sans cérémonie par la simple remise de la liste des différentes maisons principales et annexes du village. Et si, à l'origine, le mandat était de cinq ans, il se trouva réduit quelques années plus tard à trois ans, et n'est aujourd'hui (et ce depuis 1985) que d'une seule année ([15]). Plus que de l'avènement de la démocratie et de l'égalitarisme au sein des communautés ladakhi, cette procédure témoigne du désintérêt croissant que portent les villageois à cette charge confiée le plus souvent aux doyens du village, non en raison de leur sagesse présumée mais du seul fait de leur plus grande disponibilité. D'ailleurs, pour la même raison, dans **un** village voisin d'Hémis-shukpa-chan, c'est un adolescent de **13** ans qui assume *de facto* la fonction de « chef de village » : son père est mort il y a plusieurs années et son frère aîné promu « chief *am-čhi* » par le gouvernement réside à Leh la majeure partie de l'année.

35 Dans ses différentes tâches, le *'go-ba* est aidé de plusieurs hommes, les « membar » (de l'anglais « member », « member of Panchayat » ?) ou adjoints de quartiers, et le ou les ***kaṭwāl***, factotum(s) de village. Les premiers, dont le nombre varie en fonction de celui des quartiers du village, à raison d'un « membar » par quartier, assurent le réglement des affaires internes au niveau du quartier (conflit de voisinage, dispute au sujet de l'eau, du « tour d'irrigation », etc.) et réunissent les chefs de *khaṅ-pa* du quartier dont ils sont responsables pour leur faire part des décisions du *'go-ba.* Les « membar » sont désignés à tour de rôle au sein des différentes « maisons principales » ou *khaṅ-pa* (seuls membres à part entière du village) et assurent leurs fonctions, gratuitement, pendant un an. A Hémis-shukpa-chan qui comprend quatre quartiers et quarante-six *khaṅ-pa*, il y a quatre « membar », et chaque « chef de maison » est « membar » tous les douze ans environ, soit une à deux fois dans sa vie. Quand une *khaṅ-pa* ne possède pas de membre mâle pouvant assurer le moment venu l'obligation de « membar », elle loue les services d'un homme du village ; cette « location » faisant l'objet d'un accord à l'amiable entre le loueur et le loué, ce dernier étant généralement remercié par des présents en nature.

36 Si la charge de « membar » est due à sa qualité de membre de « maison principale », celle de ***kaṭwāl***, rémunérée à raison d'un *khal* d'orge par an et par *khaṅ-pa* du village, reste l'objet d'un choix. Elle est proposée aux villageois les plus démunis, « ceux qui n'ont pas de cheval » (*rta med-mkhan*), indépendamment de leur statut (membre de « maison principale » ou « annexe »). Messager et annonceur public, le ***kaṭwāl*** porte les messages que le « chef du village » envoie aux villages voisins et propage les ordres concernant les travaux collectifs à effectuer. Collecteur du village, il est chargé de recueillir les différents dons en farine, orge ou argent de chacune des maisonnées du

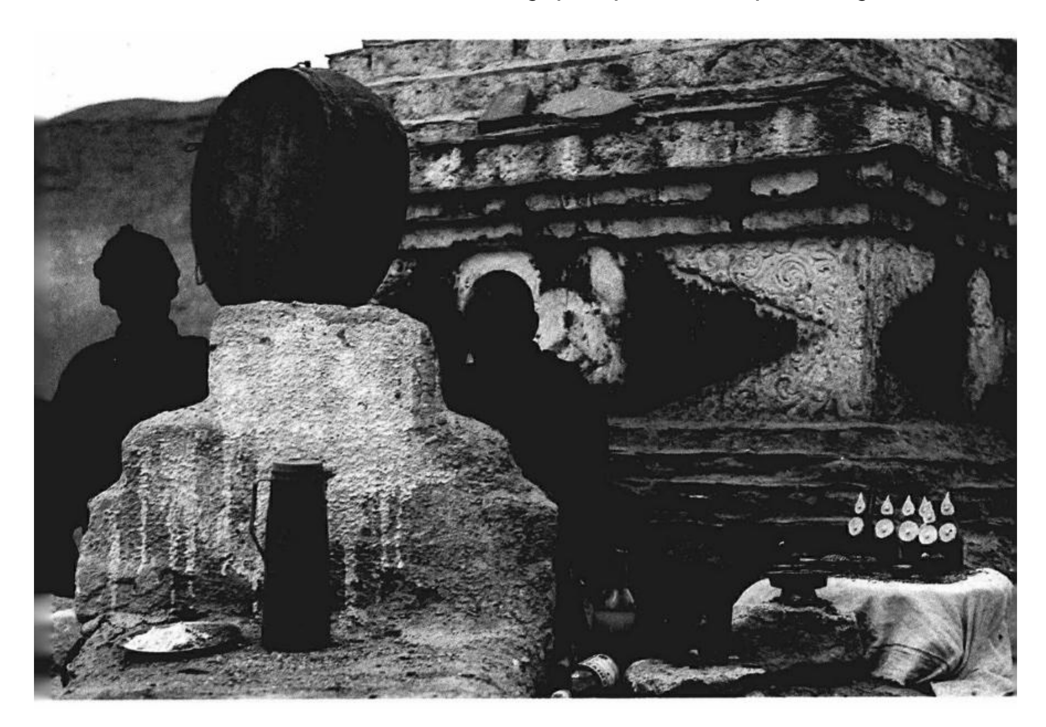
village lors d'un événement « national » comme la venue du Dalaï-lama ou la lecture du *bKa'-'gyur* dans un grand monastère par un *rin-po-čhe* vénérable. Enfin, il perçoit les impôts fonciers et les remet au *'go-ba*, qui à son tour les fait parvenir à l'administrateur du *tahṣīl* ([16]).

Pl. IV
8. « Changer l'autel du village ».





9. Rituel célébré en l'honneur de la divinité du village pour que cessent la pluie et la grêle.



37 En conclusion, signalons également que durant toute la durée de son mandat, le chef du village peut à tout moment convoquer ses adjoints et les chefs de *khaṅ-pa*, afin de discuter d'un problème précis (rénovation de l'école, création d'un réservoir d'eau, etc.) au cours d'une réunion en plein air connue sous le nom de *dmag 'phro*, c'est à dire « émanation des troupes ». Ce terme à consonnance militaire rappelle qu'à l'époque royale – en l'absence d'armée régulière – chaque « chef de village » devait pouvoir fournir à la demande du gouvernement une « milice armée », dont le recrutement se faisait sur la base d'un homme par « maison principale » ou *khan-pa* ([17]).

38 Le principe fondamental de l'organisation d'un village ladakhi consiste donc à attribuer les diverses tâches locales en fonction d'un ordre de roulement ; principe qui se retrouve à la base des dispositions à prendre concernant l'organisation des fêtes et des cérémonies religieuses et la charge de la nourriture et de la boisson, ou au minimum du combustible, nécessaire aux participants. Ce système de roulement s'établit de telle sorte que la charge est attribuée à la maisonnée dans son ensemble et non à son chef.

39 Ainsi, chaque année, des maisons *gñer-pa* (« chargés de ») sont affectées à la préparation des sessions de lecture des textes sacrés du *'Bum* et du *bKa'–'gyur* que la communauté organise à ses frais. Tandis que d'autres sont chargées de l'organisation du repas collectif précédant le jour de jeûne du 15e jour du premier mois lunaire, ou du blanchiment des édifices religieux, ou de la fête du *rNam-rgyal-ston-mčhod*, ou bien encore des préparatifs concernant les cérémonies sacrificielles du milieu de l'été, etc. Comme le remarque C. von Fürer-Haimendorf (1980 : 149-150) à propos des Sherpa qui ont recours à un système de roulement semblable :

> « (Ce) système permet de répartir les tâches ingrates entre tous les villageois, étant bien entendu que chacun n'aura à les assumer que pendant une courte période. (Il) constitue une garantie d'efficacité et de justice sociale, car toute personne appelée à remplir les fonctions de lawa (équivalent du *gñer-pa* ladakhi) fait, en quelque sorte, « balai neuf », et la durée du mandat est si courte que la bonne volonté résultant du

> souci de se montrer digne de la confiance de tous n'a pas le temps d'être contrarié par l'ennui ou la hâte d'en finir ».

40 Enfin, les patûrages (*phu*) et les canaux d'irrigations (*yur-ba*) étant la propriété collective de la communauté, les villageois sont « inévitablement » enclins à coopérer pour en assurer la maintenance et par la même une bonne exploitation des terres essentielle à leur propre subsistance. Cette coopération à « motif économique » est limitée au village et ne s'étend pas aux villages voisins ([18]).

41 Si le système de roulement et la réciprocité, principes de base de l'organisation villageoise, en faisant de l'autorité l'apanage de toute la population, créent nécessairement un sentiment de solidarité entre les membres d'un même village, celui-ci est « rituellement » ré-affirmé chaque année au cours des fêtes du Nouvel an à l'occasion du culte en l'honneur de la divinité tutélaire du village.

« Changer l'autel du village » *(yul lha-tho spo-čes)* ou le rituel en l'honneur de la divinité tutélaire du village

42 Chaque année, à l'occasion des fêtes du Nouvel an populaire, au cours de cette période de renouvellement où la communauté refait l'expérience de son unité, les villageois rendent un culte à la « reine-divinité du sommet » (*rce lha rgyal-mo*), divinité tutélaire du village d'Hémis-shukpa-chan, afin qu'elle les protège des calamités naturelles et des épidémies et que naisse une année prospère. La charge en revient au chef de la maison *mkhar-dod-pa*, jadis représentant du palais royal et se transmet héréditairement de père en fils (Pl. IV, 8).

43 Au matin, ce dernier, purifié par un bain d'eau de genévrier, revêtu d'un manteau neuf, monte au *yul-lha-tho*, autel de pierres sèches où siège de la divinité du terroir, situé au sommet de la butte qui domine le village. Il est muni d'un petit carquois de sept flèches et d'un arc de taille réduite, qui rappellent le temps révolu où il devait défendre le roi et surtout la résidence de la divinité des attaques ennemies. Il tient dans la main droite, une flèche semblable à celle que chaque chef de maisonnée place au centre du bouquet de genévrier couronnant l'autel de la divinité de son groupement cultuel (*pha-spun*) le jour du rituel en son honneur (rituel également intitulé « changer l'autel »). Précédé des musiciens *mon* du village, le *mkhar-dod-pa* est accompagné de son fils aîné, du chef de village et du ***kaṭwāl.*** Le premier porte un petit pot à fumigation et une jarre de bière, le second, un bouquet de branches de genévrier et différentes offrandes, et le troisième, une échelle, un sac de farine d'orge et un récipient rempli d'un badigeon blanc.

44 A l'arrivée au sommet, les offrandes sont déposées au pied de l'autel, construction cubique de pierres sèches, blanchie, couronnée de cornes de boucs et de bouquetins et surmontée d'un bouquet de branches de genévrier et de flèches grossièrement taillées. Une fumigation de genévrier et de *bsur* (mélange poudreux de beurre et de farine particulièrement appréciée des esprits « sans corps ») est allumée à l'angle sud. La fumée odoriférante qui s'en dégage, purifie l'espace du rituel, nourrit les diverses puissances qui l'habitent, et montant vers le ciel, permet à l'officiant du culte de communiquer avec les dieux d'en haut, les *lha.*

45 Ces préliminaires accomplis, le *mkhar-dod-pa* enduit de beurre les cornes empilées sur l'autel, et dépose avec beaucoup de précautions le bouquet de flèches et de genévrier sur un tissu blanc. Il renouvelle quelques uns des branchages, ajoute la nouvelle flèche, et met des petits morceaux de beurre sur le corps de toutes les flèches et de la laine non

filée dans leurs encoches. Ceci fait, il reficelle l'ensemble avec une écharpe de tulle blanc et le replace au centre de l'empilement de cornes. Puis, il reblanchit les quatre faces de l'autel et en repeint les arêtes de rouge, la couleur des *bcan*, afin de protéger la résidence de la divinité des attaques maléfiques de ces « numina » au comportement ambigu qui habitent le monde intermédiaire ([19]). La « reine divinité du sommet » est invitée à descendre et à venir goûter à la bière et aux différentes nourritures qui lui sont offertes. Aujourd'hui, les offrandes, qui se composent d'un gâteau de pâte, d'un morceau de beurre, de pains levés, de galettes et de riz, ne sont plus sanglantes, mais il y a une vingtaine d'années encore, dans les villages de la vallée de l'Indus, et jusqu'en 1981 à Chilling, un chevreau était sacrifié ([20]).

46 Enfin, ayant prié la divinité de veiller à la paix et la prospérité du village, l'officiant conclue en clamant la victoire des dieux sur les démons : « *ki-ki so-so lha rgyal-lo !* ». Ce cri puissant par lequel s'achève le rituel, repris en chœur par les différents hommes présents, s'accompagne d'un vigoureux roulement de timbales qui résonne en bas dans tout le village.

47 Bien que peu de personnes y participent, ce rituel est fait au profit de toute la communauté. Le seul fait que tous les villageois sachent que leur représentant, le *'go-ba*, et l'officiant héréditaire du culte, le *mkhar-dod-pa* sont en train de le célébrer semble suffir. Et personne ne juge utile d'y assister.

48 Cette cérémonie accomplie une fois par an, lors du Nouvel an des agriculteurs, avait à l'époque royale une dimension politique importante. Par l'intermédiaire du *mkhar-dod-pa*, délégué du roi et propriétaire du culte de la divinité du village – le *mkhar-dod-pa* est également nommé *lha-bdag-pa* ou « propriétaire de la divinité » – le village était soumis au pouvoir royal et intégré au royaume.

49 Un même processus se retrouve au Népal, lors de la fête de Dasaī qui, comme le Nouvel an au Ladakh, est l'événement social le plus important de l'année. Cette fête se déroule dans un sanctuaire ***koṭ*** situé comme le *yul-lha-tho* au point le plus élevé du territoire. Un fonctionnaire, responsable du ***thũm*** (unité administrative en communication directe avec le pouvoir central), est chargé des cérémonies. Il est assisté du ***kaṭwāl*** (garde-champêtre) qui rappelle à chacun le rôle qu'il doit jouer, et qui collecte, puis transporte les offrandes. Les offrandes et les sacrifices faits par le ***thũm*** au ***koṭ*** sont transportées au siège de la dynastie régnante la plus proche, et de là, parviennent symboliquement au roi. Celui-ci en retour, impose aux donateurs une marque sur le front, acceptant ainsi leur allégeance ([21]).

50 A travers ces deux cérémonies se manifestent d'une part, l'unité d'un territoire – le *yul* au Ladakh, le ***thũm*** au Népal – et d'autre part la reconnaissance du pouvoir royal. Un contrôle plus étendu et plus consistant de l'« espace social » est ainsi instauré, contrôle qui se traduit également par l'impôt en nature et en espèces que tout villageois paie au roi et en échange duquel il reçoit sa protection ([22]).

51 Le succès de la politique d'assimilation menée jadis par le pouvoir royal apparaît d'autant plus clairement si l'on compare le rituel tel qu'il est effectué au Ladakh, où une flèche unique est déposée par le représentant du roi au nom de toute la communauté, avec ce qu'il en est (jusqu'à l'invasion chinoise) dans les provinces de l'est du Tibet, où les villageois forment une société indivise et où le pouvoir politique est octroyé par le dieu de la montagne, *yul-lha*, et non par un gouvernement central ou la faveur d'une communauté ; ou, avec ce qu'il en est aujourd'hui encore dans les communautés tibétaines réfugiées au Népal, comme celle de Gyasumdo étudiée par S.R. Mumford, où

les membres mâles célèbrent collectivement et en présence de de prêtres bouddhistes, le culte au dieu du terroir au cours de la « fête du tir à l'arc » (*mda' rgyab*) au troisième mois lunaire ([23]).

52 Dans la province orientale de l'Amdo, où la fête en l'honneur du *yul-lha* est de nouveau célébrée, chaque chef de maison monte au *lha-tho* (appelé ici *lha-rce* ou *lha-rjas*), muni d'une grande flèche de trois à quatre mètres de hauteur qui représente sa maisonnée. Après une fumigation de genévrier, l'envoi de multiples « chevaux du vent » de papier et la récitation individuelle d'une prière pour demander à titre personnel la richesse, la renommée, la puissance et la fertilité, chaque villageois plante la flèche apportée, purifiée au préalable par la fumée qui se dégage du *bsaṅs*, dans l'amas de pierres. Par ce geste, il témoigne de son appartenance à un « terroir » et se met sous la protection de la divinité tutélaire règnante.

53 L'on retrouve ce rituel sous une forme identique chez les pasteurs nomades Mewu Fantzu du Kanzu, qui vénèrent une divinité-montagne connue sous le nom d'« ami » (*a-myes, a-mes*) et lui rendent hommage chaque année au milieu de l'été ([24]). Par ailleurs, outre cette grande fête annuelle et collective, où chaque membre mâle de la communauté vient planter une flèche dans l'« obo » (nom donné à l'autel de pierres-siège de la divinité), les Fantzu montent individuellement faire des offrandes à la divinité du terroir quand la maladie s'abat sur un des membres de la maisonnée ou une des bêtes du troupeau. Ce qui n'est pas le cas des Ladakhi, qui ne demandent rien à titre personnel à la divinité du village, se rendent très rarement à son autel, et en cas de malheur « individuel » s'adressent d'abord au dieu *pha-lha*, qui protège leur *pha-spun* ou « groupement cultuel » et veille au bien-être de chacune des maisonnées en faisant partie ou à la divinité gardienne du quartier, *bču-cho'i lha.* et/ou aux divinités du panthéon bouddhiste vénérées dans la chapelle de la maison, et seulement en dernier recours et sur les conseils du moine ou de l'astrologue au *yul-lha.* Ceci explique sans doute ce mélange curieux fait à la fois de déférence et de désintérêt que les Ladakhi témoignent à l'encontre de la divinité du terroir.

Solidarité villageoise et « esprit de clocher »

54 La solidarité villageoise, qui s'exprimait jadis à travers des razzias et des vendettas dans les villages voisins du Baltistan ([25]) et par la célébration collective du culte en l'honneur de la divinité tutélaire du village, est aujourd'hui « renvoyée » à des unités de moins grande envergure, les « quartiers » ou « groupe de dix » (*bču-cho*).

55 Cependant, comme dans tout village qui se respecte « l'esprit de clocher » continue de régner. Les Hémis-pa se clament vigoureux de corps et d'esprit et, le verbe haut, s'érigent en détenteurs de la tradition face aux habitants du Haut-Ladakh, et plus particulièrement de la région de Leh, qui les traitent de « pecquenots », d'« ânes ignorants » et se gaussent de leurs coutumes « ancestrales ». Le Bas-Ladakh et plus spécialement le village d'Hémis-shukpa-chan, est en effet célèbre pour ses « pleurs de la mariée » (*skyin-jus/ bag-nus*) ([26]) qui n'ont plus cours ailleurs, pour la longueur et la richesse des fêtes du Nouvel an populaire, et aussi pour ses rituels agraires, comme « l'ouverture de la bouche de la terre » ou « l'ensemencement du champ ancestral », qui ont conservé dans leur déroulement des « gestes qui ne servent à rien » comme celui d'enduire de farine la figure du jeune garçon qui tirera les bêtes de labours...

56 Les villageois d'Hémis-shukpa-chan se disent intègres et honnêtes, bien différents à cet égard de ces voleurs de Mangyur-pa et de ces menteurs de Wanla-pa ; Mangyur et Wanla étant deux villages situés de l'autre côté de l'Indus, l'un à 15 kilomètres à l'est, l'autre à 50 kilomètres à l'ouest d'Hémis-shukpa-chan. Et, bien qu'ils n'aient ni l'électricité, ni la route et le bus comme leurs voisins de Témisgam, et bien qu'aucun « daktar » ou « master » ne viennent les instruire ([27]), ils savent tout faire : tisser, travailler le bois et le métal, peindre, soigner les bêtes et les hommes, prédire et guérir.

57 Ainsi, « mémé kaka » (*mes-mes ga-ga : ga-ga* : titre honorifique), un des astrologues du village est payé par le « gouvernement » (?) pour établir le calendrier des jours fastes et néfastes de l'année ; et c'est aussi lui qui est appelé pour conseiller et faire les horoscopes des personnages importants de la « capitale » comme le « District Commissioner » ou le « Kahlon » de Leh. Par ailleurs, le fils de l'un des deux *am-čhi* est « médecin-major » dans l'armée indienne et soigne des capitaines et des commandants de « partout ». Tsering Chungsé, quant-à-lui, « excellent » fabricant de fourneaux de fer, est demandé dans tout le Bas-Ladakh en raison de la qualité de ses services. Sonam Tashi, l'un des musiciens *mon* est réputé parmi les meilleurs joueurs de hautbois du Ladakh et Tashi Targyas chante pour « Radio-Leh-Ladakh ». Enfin, le village compte de nombreux peintres de talent auxquels les dirigeants des différents monastères de la région s'adressent quand ils veulent restaurer ou peindre de nouvelles fresques, treize Hémis-pa sont instituteurs, du Chang-thang au Baltistan, et récemment, un natif du village vient de se faire décorer d'une des plus hautes distinctions militaires pour avoir vaillamment combattu l'ennemi sur le glacier du Siachen aux confins de l'Inde et du Pakistan.

58 Ce savoir « inné » des habitants a une explication : la présence dans le village d'une source attribuée à *'Jam-dpal-dbyaṅs* (*Mañjuśri*). Les Hémis-pa, « buveurs de l'eau de *'Jam-dpal* » *('Jam-dpal'i chu 'thun-mkhan)*, en s'abreuvant, absorbent un peu de la sagesse et de la connaissance de ce grand boddhisattva. Aucun villageois ne révèle (ou ne connait ?) l'emplacement exact de cette source miraculeuse, ce qui évite les querelles entre ceux qui voudraient se l'approprier et son tarissement…

59 En outre, à Hémis-shukpa-chan, grâce aux nombreuses divinités *klu*, qui habitent cette terre riche en sources et en genévriers, l'orge est plus goûteuse et l'herbe des patûrages – bien que rare – y est meilleure et plus nourrissante. D'ailleurs, Gésar, ce héros dont l'épopée est connue à travers toute la Haute-Asie, n'avait-il pas choisi le patûrage au nord-est du village pour y faire brouter son cheval ? Les empreintes laissées par les sabots de l'animal en témoignent aujourd'hui encore marquées dans le sol, et un peu plus haut dans les rochers, sa fronde repose ; quand à « l'ermitage du roc rouge », une de ses flèches ne s'y était-elle pas plantée ? Il est vrai que Gésar, grand seigneur, a honoré de son passage la plupart des villages du Ladakh : au bord de l'Indus, près de Khalatse se trouve la selle de son cheval, près de Nurla, le fuseau de *'Brug-mo*, sa femme ([28])…

60 Loin d'être un ensemble fortuit de personnes et de maisons réunies sous un même nom pour les besoins administratifs d'un cadastre ou d'un recensement, le village ladakhi, *yul*, constitue un ensemble territorial, politique, fondé sur la résidence, et au sein duquel la religion joue un rôle prépondérant. Religion « populaire » et lamaïsme étant inextricablement liés dans la pratique religieuse des villageois, il n'est pas étonnant de voir ces derniers définir l'existence de leur communauté non seulement par référence à la divinité tutélaire, qui veille sur leur « territoire » et à qui ils rendent un culte annuel,

mais aussi par rapport au monastère qui, bâti en hauteur, le domine. Cette double référence manifeste clairement l'emprise du bouddhisme monastique sur la structuration de l'espace et de la société ladakhi. D'ailleurs, pour arrêter la grêle ou repousser l'orage qui menacent les récoltes, les villageois, par l'intermédiaire du chef du village, font appel non pas à l'officiant héréditaire du culte, le *lha-bdag-pa*, mais au moine résidant dans le *dgon-pa* du village et responsable spirituel de la communauté. Enfin, à Témisgam, où les fêtes commémorant la conquête de l'Eveil et l'entrée dans le ***nirvāna*** du Bouddha sont célébrées avec un faste particulier dans les différents temples des trois monastères du village le 14e et 15e jour du quatrième mois lunaire, le rituel en l'honneur de la divinité du terroir a lieu au cours de cette « grande époque » (*dus čhen*) et non pas lors du Nouvel an populaire, et les moines s'y rendent.

NOTES

1. mur à prières ou *ma-ni* : murs d'un mètre de hauteur environ et de longueur variable, dont les pierres sont gravées de formules, de textes ou de dessins religieux.

2. chorten (*mčhod-rten*) : construction faisant office de sépulture, de reliquaire et d'abri pour des textes sacrés, des images du Bouddha ou des ex-voto. Composé d'une base carrée, d'un dome et d'un cône couronné d'un croissant lunaire et du disque solaire, il symbolise les cinq éléments dont se compose tout ce qui vit, devient, meurt et renaît.

L'édification du chorten, comme celle de tout autre construction votive constitue un acte pieux : de même, sa simple circum-ambulation *(skor-ba)* est une source de mérites et apporte la sécurité à celui qui la fait.

3. A propos de la vallée de *roṅ-til* et des démons qui y vivent, citons l'histoire suivante arrivée au cours de l'été 1983 à un habitant du village, soldat dans l'armée indienne. En fin de soirée, pour regagner plus rapidement Hémis-shukpa-chan, Tsewang Dordje remonte seul la vallée étroite et inhospitalière de *roṅ-til*, quand soudain un bruit l'attire. Tournant la tête, il aperçoit l'espace d'un instant une grande fille étrange et belle dont l'allure et le regard le mettent mal à l'aise. Il continue précipitamment sa route et à son arrivée au village remet les paquets de beurre achetés au Bazar à sa mère. Celle-ci. étonnée d'y trouver de la terre mélée, le questionne et apprend ainsi sa rencontre. Aucun rituel n'est fait. Quelques semaines plus tard, à nouveau en service, Tsewang Dordje meurt dans un accident de jeep.

4. Hémis-shukpa-chan (*hemis-çug-pa-can*) : « lieu de neige planté de genévriers » *hem* : mot darde dérivé du sanskrit ***hima*** signifiant « neige » (A. H. Francke, 1972 : 67), *čan* : « ayant, produisant, planté de », *çug-pa* désigne le juniperus wallichiana.

5. Les divinités *klu*, adeptes des « trois (offrandes) blanches » *(dkar gsum)* : lait ou yaourt, farine blanche et beurre et des « trois sucrées » *(mṅar-gsum)* ne supportent pas les nourritures carnées, alcoolisées et pimentées. C'est pourquoi, elles apprécient particulièrement les moines de Ridzong qui, selon la discipline très stricte de ce monastère *dGe-lugs-pa*, observent quotidiennement un régime sans viande, sans alcool, sans piment et sans oignon.

6. Les corps des personnes mortes de maladie contagieuse ne sont jamais brûlés comme ceux des personnes décédées de mort naturelle, mais sont jetés dans l'eau ou laissés à la merci des loups et des vautours. Selon la croyance ladakhi, la fumée se dégageant de leur incinération pourrait

propager la maladie et surtout offenser les dieux en raison de son odeur particulièrement nauséabonde.

7. Dans la réalité, les quatre *lha-tho* ne sont pas exactement situés aux quatre points cardinaux, mais c'est cependant ainsi qu'ils sont représentés dans le discours des habitants. Comme le remarque G. TOFFIN (1984 : 459) à propos des huit Mères Divines de Panauti dans la vallée de Kathmandu, « peu importe que les orientations théoriques ne correspondent pas entièrement à la réalité topographique ; le schéma est le même et les habitants ne s'embarrassent pas de telles contradictions. Les Mères font donc fonction, en quelque sorte, de gardienne des orients, rôle qui dans l'hindouisme classique est dévolue aux Dikpala ou Lokapala ».

8. F. MEYER, 1983 : 57.

9. Sur l'enceinte des « huit Mères Divines » à Panauti : G. TOFFIN, 1984 : 458-459, à Bhaktapur : N. GUTSCHOW & B. KÖLVER, 1975. et B. KÖLVER, 1985.

10. Les divinités-montagnes, au nom le plus souvent descriptif, et qui sont à la fois des montagnes-divinités, jouent un grand rôle dans les croyances populaires ; elles se rattachent aux innombrables dieux et démons du sol qui habitent le paysage (*gži-bdag, sa-bdag, klu*...).

11. On a beaucoup écrit sur les raisons qui poussèrent les Tibétains à bâtir leurs monastères en hauteur. Nombreux sont ceux qui invoquèrent le besoin de solitude et de silence lié à la pratique de la prière et de la méditation. G. Tucci écrit ainsi : « la vue sur les montagnes et les vallées avec les jeux d'ombre et de lumière, inspire le calme réceptif requis pour la méditation ». Pour P. MURDOCH, l'implantation du monastère en haut d'une colline n'a pas seulement pour facteurs la recherche de la protection, du calme et de la solitude, mais aussi l'effort nécessaire pour l'atteindre. C'est l'approche qui fait le lieu : le long cheminement d'accès contient les mérites du sommet.

12. Le lancement d'une flèche pour découvrir l'emplacement d'un village ou d'un lieu-saint est un thème récurrent dans les rares mythes de fondation que nous connaissons au Ladakh. C'est en lançant des flèches du haut d'une montagne que « Meme Benta », le fondateur du village de Chilling. trouva le site actuel (J. P. RIGAL, 1983 : 172). C'est en voyant en rêve une flèche se ficher dans le sol au sommet d'une colline, qu'un lama venu de Lhasa sut qu'il fallait construire en cet endroit l'actuel monastère de Phyang. (P. KAPLANIAN, 1981 : 195-196). On le retrouve également dans les mythes de fondation des populations de l'Hindu-Kush et chez les « dardes » C'est en lançant une flèche que le cadet des trois frères « fondateurs » découvrit la source qui, en rendant l'agriculture possible, permit aux ancêtres des *'brog-pa*, condamnés à mort par le roi de Gilgit, de s'établir à l'ouest du district du Ladakh et d'y fonder le village de *mDa* (litt. « la flèche ») (cf. R. VOHRA, 1983 : 23).

Par ailleurs, dans un texte tibétain du XII[e] siècle sur l'organisation spatiale de l'habitat (traduit et commenté par S. KARMAY), il est question du tir d'une flèche pour déterminer la longueur d'un côté sur le terrain ; pratique ancienne déjà appliquée au VIII[e] siècle lors de la fondation du première monastère tibétain. En effet, selon une version du *sBa-zed*, le roi *Khri-sroṅ-lde-bcan* aurait tiré une flèche pour marquer la délimitation de l'espace et tracer le mur d'enceinte du monastère tibétain de Samye *(bSam-yas)* (Samten KARMAY, « L'organisation de l'espace selon un texte tibétain du XII[e] siècle », in *Demeures des hommes, Sanctuaire des Dieux...*, pp. 96-98).

13. Sur le rôle des *'go-ba* et le fait qu'ils ne détiennent pas toujours le pouvoir, P. CARRASCO (1959 : 157).

A Helambu, le *'go-ba / 'go-pa* est « l'employé du temple » (temple official) : G. E. CLARKE, 1980 (a).

14. L'analyse de deux conflits ayant opposé des villageois lors des fêtes du Nouvel an permet de mieux comprendre le rôle joué par les différents protagonistes : le coupable, la victime, les « membar », le *go-ba* et la police du bourg le plus proche.

Le premier cas est le suivant :

Au cours d'une réunion, où la bière coule à flots, Angdus, le maître de maison, se moque de

Norbu, un villageois d'un autre quartier. La plaisanterie n'est guère appréciée par ce dernier qui riposte. Le ton monte, les injures fusent. Les deux hommes, saouls l'un comme l'autre, se lèvent et en passent aux mains. Angdus, inquiet de la force de son adversaire, un homme très costaud, sort son couteau de sa ceinture et blesse légèrement Norbu au bras, qui furieux lui assène un coup de poing et jette l'arme (un « opinel ») dans les latrines. Séparés, les deux hommes se crient mutuellement vengeance. Norbu sort, tandis que dans la confusion qui règne, un jeune garçon tente de récupérer le couteau à des fins personnelles... sans succès. Le lendemain, des voisins et amis des deux maisons se réunissent et choisissent un médiateur privé, *bar-mi*, parent éloigné de l'une et l'autre maisonnées. Ce dernier est chargé de parlementer avec les deux partis en conflit et de fixer le montant de la réparation. Le verdict tombe : Angdus doit présenter à Norbu une écharpe de cérémonie, une cruche de bière (de réconciliation) avec ses excuses et la somme importante de mille roupies.

Le deuxième cas, plus grave, est significatif du conflit entre générations que vit aujourd'hui le Ladakh :

Lors des danses rituelles du Nouvel an, « le vieil homme » qui joue le rôle de bouffon, taquine en imitant ses manières et son allure de Cachemiri, un jeune natif du village, employé au service du gouvernement comme ***patwari***. Devant les rires de l'assemblée, « le vieil homme » fort de son succès en rajoute, et bat ce « fier » de sa canne. Ce dernier, vexé, repousse violemment le « vieil homme », qui tombe, et se blesse entrainant dans sa chute la lampe à kérosène. Non content de sa vengeance, il se rend le lendemain au poste de police du bourg voisin où il a des « amis » indiens, pour porter plainte contre « vieil homme » qui l'a – dit-il – insulté et frappé. Outré, le quartier dont dépend le « vieil homme » décide de réparer ce double affront et après une discussion avec le « membar » du quartier et le « chef du village », envoie une délégation d'hommes parlant urdu au poste de police, afin de rétablir la vérité et d'obtenir réparation. Au poste, les policiers décident de garder l'ensemble des témoins, accusés et accusateurs, jusqu'au jugement. Les hommes de la délégation, le « membar » en tête ne désirant pas rester là, payent un « pot de vin » d'un montant de 500 roupies aux policiers afin de les convaincre de venir sur place enquêter. Au village, les deux policiers sont reçus par le « chef du village » avec de la viande et du rhum. Ils admettent finalement que le jeune est dans son tort et l'obligent à payer 300 roupies d'amende au quartier, organisateur des réjouissances du Nouvel an et dont faisait partie le « vieil homme » et 100 roupies au village en la personne du *'go-ba* pour les torts causés à la communauté.

En conclusion, chacun y fut de sa poche : Il en couta 60 roupies à chacune des maisons membres du « quartier » en frais divers (« pot de vin » et frais de réception des policiers) et 400 roupies au jeune *patwari.* De plus, le père de ce dernier dut présenter ses excuses au « vieil homme », excuses accompagnées comme le veut la coutume d'un cruche de bière et d'une écharpe de cérémonie.

15. La présence, au sein d'un même district, de modes de recrutement différents (transmission héréditaire, élection par ses pairs ou rotation de maison en maison) pour la fonction de « chef de village » est également attestée par M. C. GOLDSTEIN au Tibet Central (1971 c : 22).

16. La présence de ***kaṭwāl*** est attestée dans les villages de castes indo-népalaises. M. Gaborieau (1977 : 65) le définit de la manière suivante : « sorte de garde nommé par l'administration et chargé de transmettre et de faire appliquer les ordres émanants des autorités du district et du gouvernement central ». Dans un autre article (1978b : 41), l'auteur note « le ***kaṭwāl***, sorte de garde-champêtre, appartient à une caste intouchable, généralement celle des tailleurs-musiciens, parfois celle des musiciens mendiants (...) (Il) était rémunéré en vertu de dispositions inscrites sur le papier avec le sceau du roi, soit par la jouissance d'une terre, soit par par le droit de collecter une certaine quantité de grain par maison du ***thūm*** (unité administrative) ». Le ***katwāl***, « factotum de village », est également présent chez les Gurungs : B. PIGNÈDE (1966 : 203) et au nord-est du Pakistan (F. BARTH, 1956 : 37).

17. Dans *Sources for the History of Bhutan.* M. ARIS (1984 : 196) mentionne l'existence d'une « milice » *dmag-cho*, « composed of ordinary tax payers *(khral-pa)*, one of whose cornmon obligations is to take up arms during times of war ».
18. Sur l'influence de l'« économique » dans le caractère « corporatif » du village (et de la maison) voir l'analyse de B. N. AZIZ sur les tibétains réfugiés de Ding-ri (1978 : 110-116).
19. Dans les habitations laïques, une ligne rouge, formée de points, de svastika et du dessin de sabres entrecroisés, est tracée au niveau du premier étage pour protéger les membres de la maisonnée des attaques des *bcan.* Aux quatre coins, des triangles de même teinte en renforcent la protection.
20. A ce sujet, J. P. RIGAL (1985 : 183-184) écrit « Pour les habitants de Chilling, le sacrifice (d'une chèvre) était nécessaire du fait de la puissance de leur dieu protecteur ; seul du sang chaud et de la viande pouvaient apaiser Mahadeva. sinon, les maladies se seraient abattues sur les hommes et les animaux et auraient décimé le village. En 1982, pour convaincre les Chillingpa d'interrompre cette pratique « anti-bouddhiste »*'brug-čhen rin-po-čhe* dut mettre en place un nouveau rituel avec des offrandes non sanglantes (...) mais qui étaient suffisantes du fait du pouvoir spirituel propre au *rin-po-čhe* ».
Chez les « dardes bouddhistes » de l'ouest du district du Ladakh, le prêtre héréditaire préposé au culte de la divinité protectrice du terroir, appelé « Labdag », sacrifie encore, plusieurs fois par an, un chevreau à l'autel de la divinité (Cf. R. VOHRA, 1985 b : 83).
Enfin, une même « évolution » est notée par S. MUMFORD (1985 : 141) à Gyasumdo (nord du Népal), où depuis l'arrivée dans la communauté il y a une vingtaine d'années du Lama tibétain Chog Lingpa, les sacrifices sanglants ont cessé.
21. Les informations utilisées pour décrire le déroulement de *Dasaĩ* au Népal central sont toutes empruntées à M. GABORIEAU (1978 : 37-68).
22. Sur le processus de centralisation en Inde, lire P. Mus : « Projet d'un ouvrage sur les civilisations de l'Asie du sud-est » in *L'Angle de l'Asie*, 1977 : 109-121.
23. Sur cette cérémonie, au cours de laquelle tous les chefs de maison de la communauté montent planter un étendard (représentant leur *pho-lha*, dieu de la lignée masculine) à l'autel de pierres de la divinité du terroir qui protège le village, et sur sa « récupération » par le bouddhisme (l'officiant est aujourd'hui un lama, pour lequel l'aspect guerrier de ce culte symbolise la lutte et la victoire des tenants du bouddhisme contre les hérétiques *(log-ta)*, voir S. R. MUMEORD, 1985 : 141-145).
24. Le culte à une divinité-montagne, dieu du sol et centre de tout groupe humain homogène, comme l'érection d'autels faits d'amas de pierres, se retrouvent en Mongolie et chez tous les peuples de l'Altai.
« Des dépots de pierres (Oyo / Obo) en des lieux déterminés, le plus souvent, des hauteurs, des cols, des croisées de chemins, jouissent en tant que siège des divinités tutélaires locales et des seigneurs de la terre d'une vénération particulière... Dans « l'éloge de l'obo » prononcé à la fin des cérémonies d'obo, on dit : « A vous qui exaucez pleinement nos voeux, à tous les dieux tutélaires, depuis les Tngri et les dragons, nous témoignons de la vénération et nous les glorifions par le sacrifice ! En vertu de notre vénération, de notre sacrifice et de notre louange, soyez toujours des amis et des compagnons à l'égard de ceux qui sacrifient et de ceux pour qui l'on sacrifie, que ce soit à la maison, dans la rue, n'importe où ! Soulagez la maladie, apaisez les diables et les démons gênants, répandez la force de vie, la richesse et la joie ! Chassez les démons, les ennemis importuns, bannissez les épidémies et les pestilences, les maux du jour, du mois, de l'année ! Empêchez les loups d'attaquer le troupeau, les brigands, les voleurs de surgir, la grêle de tomber, la sécheresse, la tempête, la famine... » (W. HEISSIG, 1973 : 471 & 474). A ce sujet, voir aussi, U. HARVA, 1959 : 274-275.

25. Razzias et pillages semblaient fréquents au Ladakh jusqu'à la fin du XVIII[e] siècle si l'on en croit l'histoire de Drogpa Namgyal (S. H. RIBBACH, 1955 : 161).

26. *skyin/skyin-pa* : « un prêt, une chose empruntée » (J : 26), *jus* : « salutations, remerciements », au cours du *skyin-jus*, la mariée remercie ses parents, ses proches, ses voisins, ses amis de toute l'aide que ces derniers lui ont prodiguée pendant son enfance, son adolescence, etc.
bag-nus : « pleurs » *(nus)* de « la mariée » *(bag-ma).*

27. Allusion aux docteurs et fonctionnaires indiens qui viennent une à deux fois par an à l'école secondaire de Témisgam pour faire, en urdu, des exposés d'hygiène et de santé publique, et mettre en oeuvre des méthodes contraceptives.

28. Sur les hauts faits de Gésar, roi de *Gling*, lire l'ouvrage de R. A. STEIN, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*, 1959. Pour la version ladakhi : A. H. FRANCKE, *A Lower Ladakhi Version of the Kesar Saga*, 1905 & 1941 ; Tsering MUTUP, « Kesar Ling Norbu Dadul », 1983 : 9-28.
A propos des différents sites associés à *Ge-sar* dans le Bas- Ladakh et le Purig, voir R. VOHRA, 1983 : 66-68.

Chapitre 5 : La maison : *Khaṅ-Pa*

1 En ladakhi, il n'existe pas de terme spécifique pour nommer le bâtiment principal d'habitation, les termes employés, *khaṅ-pa, khaṅ-čhen, khaṅ-bu* ou *khaṅ-čhun* qui se traduisent littéralement par « maison », « grande maison », « enfant de maison » et « petite maison » renvoyant toujours aux groupes familiaux qui y vivent. En revanche, une terminologie détaillée existe pour désigner les constructions autres que la maison principale d'habitation : « yarsa » (*dbyar-sa* : « place d'été ») désigne la « maison d'été » établie près des champs et des vergers, habitée de juin à octobre par certains membres de la maisonnée ; « poulou » (*phu-lu*) ou « dok » (*'brog*) est un abri de pierres sèches construit dans les alpages (*phu/'brog*).

La maison ou l'expression d'un système de pensée

La maison : description

2 Seul espace bâti utilisé quotidiennement par la famille, la maison, quel que soit le statut social des habitants, se construit sur un même modèle et présente des constantes dans l'agencement et l'occupation de son espace.

3 C'est une vaste bâtisse au plan rectangulaire, dont le volume, l'aspect de forteresse et la disposition des étages rappellent la maison tibétaine rurale, telle qu'on la rencontre dans les vallées du Dolpo, du Mustang ou du Tibet central. Edifiée en briques de terre crue sur des fondations, des murs d'assises en pierres lui assurant une base solide, elle est couronnée d'un toit plat bordé d'un parapet, lieu de séchage et d'entrepôt du combustible, sur lequel flottent des drapeaux à prières, qui témoignent de l'appartenance des habitants à la religion bouddhiste.

4 Tournant le dos à la crête, l'édifice, qui comprend généralement trois niveaux dotés chacun d'une affectation particulière, s'ouvre largement sur la vallée, dominant la rivière ou le canal d'irrigation coulant en contre bas.

5 La façade, exposée de préférence à l'est ou au sud-est, est sobre, seules quelques fenêtres venant égayer le blanc des murs. Si l'étage inférieur traité avec économie accentue le caractère de soubassement de la construction par deux ou trois meurtrières ménagées dans l'épaisseur du mur, l'étage d'habitation, situé au-dessus, montre par le

style et la sophistication des fenêtres, le statut social et la condition économique des occupants. Ainsi, s'opposent aux maisons « pauvres » aux fenêtres simplement constituées de cadres de bois sans enjolivures, les maisons « riches » traditionnellement nanties d'oriels (*rab-gsal*) et de fenêtres raffinées, présentant des encadrements appelés *nag-rci*, de forme trapézoïdale, formés par un revêtement à base de suie, et portant des linteaux décoratifs ouvragés, ensemble aujourd'hui troqué contre des baies vitrées (Fig. 26 et 27).

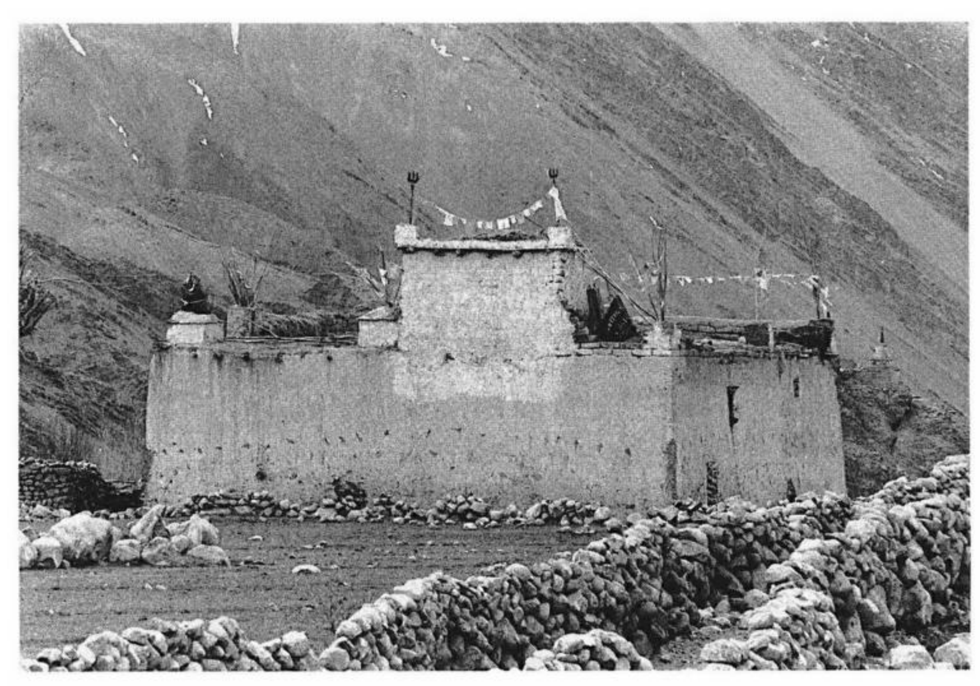


Fig. 26. – La maison du forgeron à Hémis-shukpa-chan.
On remarque l'autel du *pha-lha* érigé à l'un des angles du toit-terrasse et les tridents que seule possède cette maison.

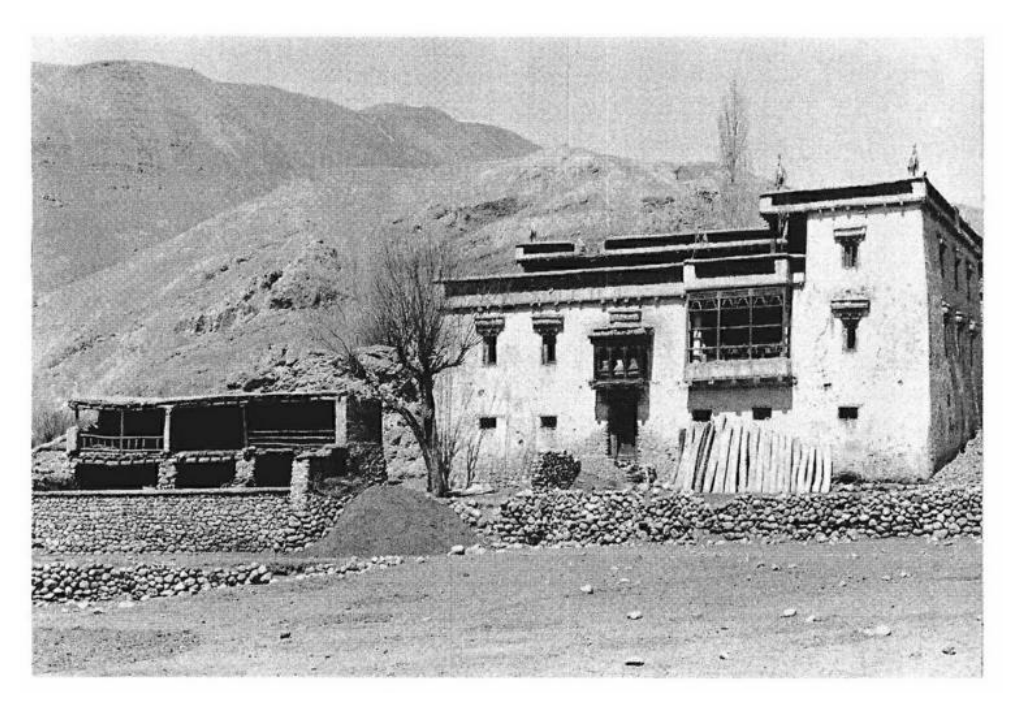


Fig. 27. – Maison d'un villageois aisé.
Sur la façade exposée à l'est, un oriel en bois ouvrage ; au-dessus de la porte d'entrée, le « protecteur des trois familles » (*rigs-gsum-mgon-po*), sur le toit-terrasse, des drapeaux à prières.

6 Avec des murs massifs, un rez-de-chaussée aveugle et un grand toit-terrasse caractéristique des climats semi-désertiques, la maison ladakhi se révèle bien adaptée au milieu contraignant de la haute vallée de l'Indus. En outre, sa morphologie interne répond au mode de vie des agriculteurs sédentaires qui l'habitent, en proposant de nombreux lieux de stockage nécessaires à une économie quasi-autarcique, et en plaçant la pièce du foyer au-dessus des étables afin qu'elle bénéficie de la chaleur des bêtes en stabulation durant le long et rigoureux hiver (Fig. 28).

7 Cependant, elle n'est pas seulement le reflet de contraintes physiques, écologiques ou fonctionnelles, mais aussi et surtout, l'expression d'un système de pensée. Sa forme, sa décoration, son organisation interne expriment la religion, la vision du monde et la conception des rapports sociaux et familiaux des paysans bouddhistes qui y vivent. En témoignent, les différences que présente au niveau de l'organisation de l'espace la maison des Ladakhi bouddhistes et celle des *'brog-pa*, nom par lequel les gens de langue ladakhi désignent les populations de langue indo-iranienne, « animistes », vivant dans des vallées voisines d'agriculture et d'élevage. Bâtie en pierres et profondément enfoncée dans le sol, la maison « dokpa » (*'brog-pa*) ne comprend qu'un seul niveau que se partagent hommes, animaux et divinités non bouddhistes ([1]).

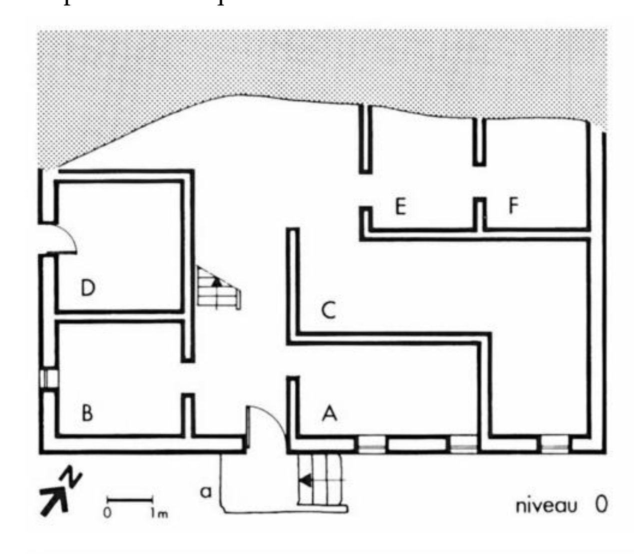
Un espace organisé à l'image du monde

8 Structurellement, dans l'agencement même de l'espace habité, la maison ladakhi reflète l'ordre des idées et de l'univers. Elle est conçue à l'image du monde et du « site habité » dont elle fait partie, selon un principe d'étagement qui place le sacré en haut et le profane en bas.

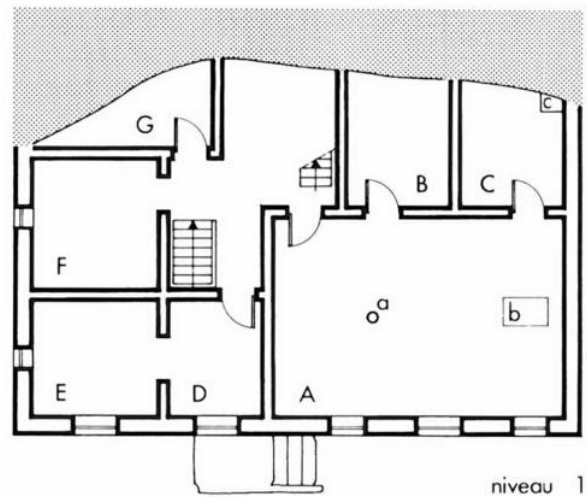
9 Le rez de chaussée, de plain pied sur l'extérieur, abrite les bêtes, les instruments aratoires et les engrais d'origine humaine et animale ; l'étage intermédiaire, qui

comprend de nombreuses réserves et la pièce du foyer, est occupé par les hommes et les divinités et esprits de la « religion populaire » ; le niveau supérieur est réservé aux dignitaires religieux et aux dieux supérieurs. Cette hiérarchisation de l'espace selon un axe vertical est nettement marquée par la présence au point le plus élevé de l'habitation de la chapelle privée ou « pièce des offrandes » (*mčhod-khaṅ*), lieu où la famille vénère quotidiennement les divinités du panthéon bouddhiste et où le moine du village célèbre le *bsaṅs* mensuel et les autres rituels de la liturgie lamaïque. Souvent, la différence de niveau est simplement signalée par quelques marches, qui surélèvent et isolent cette pièce richement décorée du reste du monde profane que constitue la cour-terrasse. Comme le remarque R.A. Stein, dans le monde tibétain, « l'essentiel est le concept de hauteur, d'élévation ou d'érection : la hauteur réelle ne compte pas ».

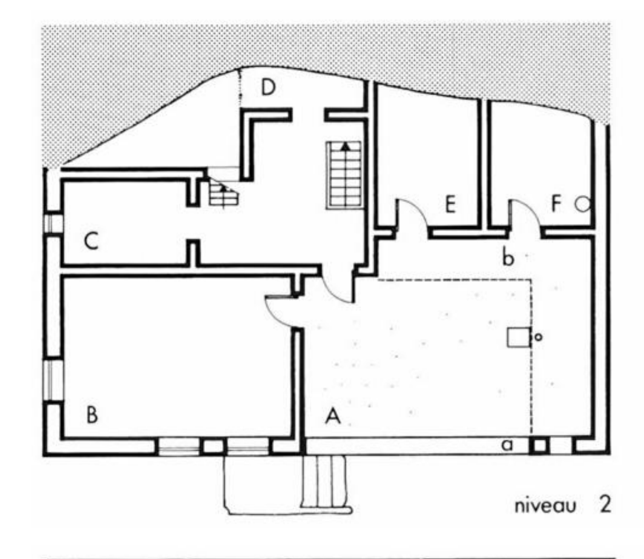
Au plan médian de l'habitation, la pièce du foyer (*čan-sa*), et surtout l'âtre qui en constitue le pôle d'attraction, en instaurant un centre à l'intérieur des murs, organise l'espace domestique.



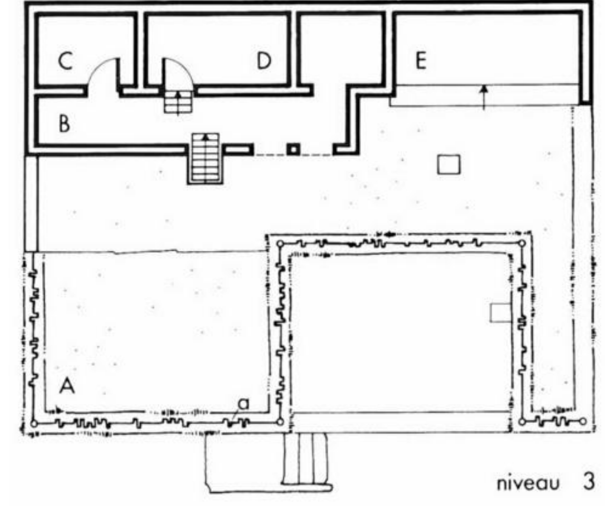
A : toit-terrasse — B : couloir couvert — C : silo à grains — D : chapelle privée (*mčhod-khaṅ*) — E : combustibles — a : drapeaux à prières.



A : cour-terrasse — B : chambre vitrée (*çel-khaṅ*) réservée aux lectures religieuses et aux grandes occasions — C : latrines — D : bourses sèches — E : grillage de l'orge — F : débarras — a : parapet — b : auvent — c : *klu-ban*.



A : pièce du foyer (*čan-sa*) — B : réserve de bière et de beurre (*čhaṅ-khaṅ*) — C : réserve de farine (*phye-khaṅ*) — D : harnachement (*sga-khaṅ*) — E : réserve à viande (*ça-khaṅ*) — F : latrines (*bsde-spyod*) — G : réserve de fourrage — a : pilier — b : foyer — c : autel du *pha-lha* (divinité tutélaire du *pha-spun*).



A : écurie (*sta-ra*) — B : bergerie (*rama-ra*) — C : étable (*brtan-ra*) — D : récupération des excréments — E : débarras — F : instruments aratoires — a : niche.

Fig. 28. – (a, b, c, d) Plans d’une maison d’Hémis-shukpa-chan.

11 Centre de la vie sociale et familiale, le foyer (*thab*), lieu autour duquel on se réchauffe et où se prépare, se cuit, et se consomme la nourriture, agit également comme « centre symbolique ». En effet, si se trouver du côté de la bouche du foyer, près des réserves de nourritures et de combustible, témoigne d’une grande intimité avec la famille et les usages domestiques, être assis de l’autre côté entre le bac à cendres et le mur de façade portant les fenêtres, sur des coussins recouverts de tapis, est une marque d’honneur et de respect. Cette place appelée « tête de ligne » (*gral mgo*) est considérée comme la meilleure et s’oppose à celle située près de la porte d’entrée, désignée sous le terme de « fin de maison » (*khyim mǰug*), dévalorisante et dévalorisée. En outre, le foyer et son double, le pilier, alignés le long de la poutre maîtresse matérialisent un axe-frontière séparant la zone arrière et sombre « cuisine-préparation des repas », domaine intime de la femme, de la zone « séjour-réception » qui, placée en avant près des fenêtres, est le domaine de l’homme, de l’hospitalité et des échanges. En définissant des catégories spatiales, ils imposent certaines lois de circulation et proposent des places préférentielles, visant à contrôler la répartition des individus selon des critères d’ordre religieux, social, sexuel et d’âge ([2]). (Fig. 29 et 30).

12 Enfin, si au Tibet central, le foyer (*thab*) et le « trou à fumée » (*dkar-kuṅ* : « trou du blanc ») qui le prolonge, forment un axe cosmologique, mettant en relation la terre des hommes et le monde des « dieux d'en haut » grâce à la colonne de fumée qui, s'échappant par le trou du toit, « force l'ouverture du ciel » (3) ; au Ladakh, bien que l'on note la persistance de cette ouverture en dépit des changements intervenus dans les fourneaux pour réduire l'épandage de fumée, cette fonction est attribuée au pilier central *ka.* C'est au moment des fêtes du Nouvel an populaire que cette fonction symbolique, qui en temps ordinaire apparait en filigrane dans certains rituels, se trouve cristallisée.

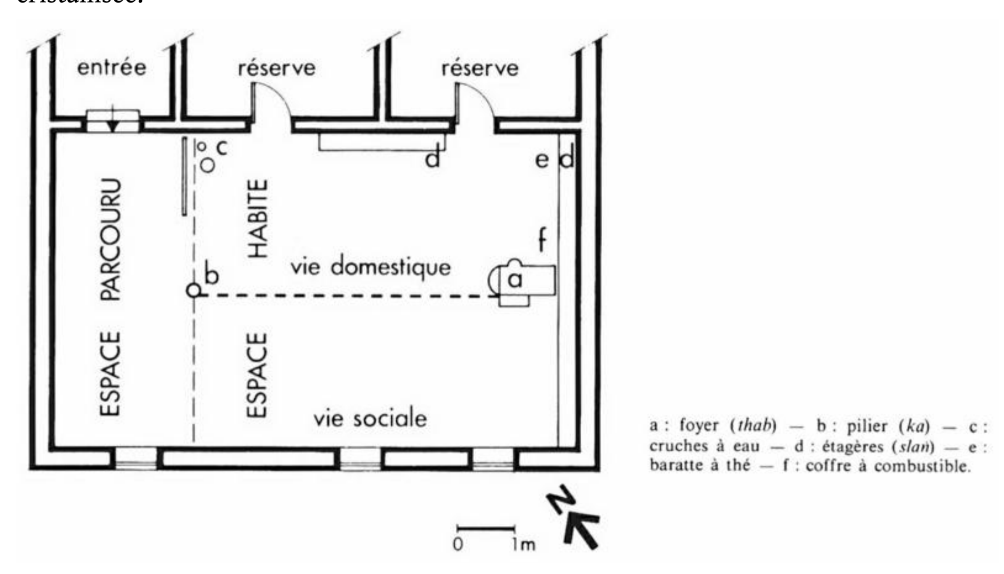


Fig. 29. – Division de l'espace de la pièce du foyer.

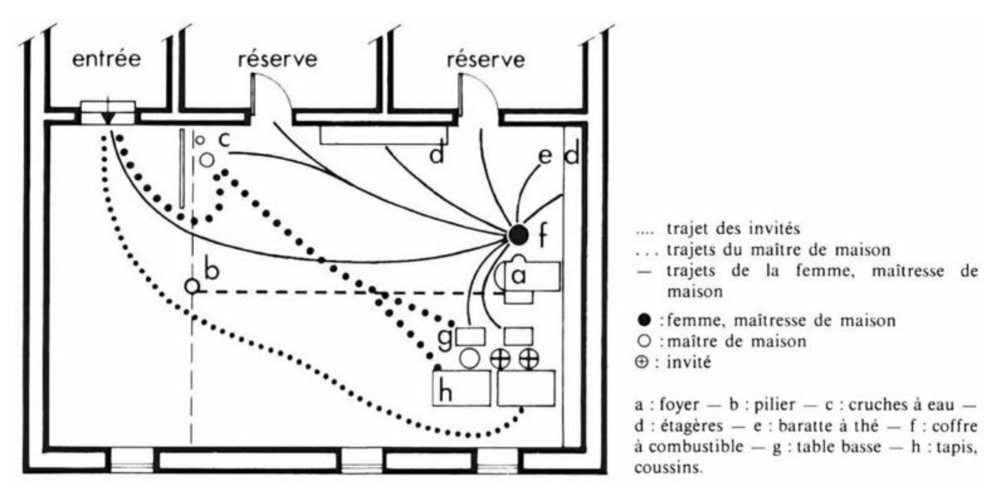


Fig. 30. – Lois de circulation et places préférentielles.

13 A la veille de la nouvelle année, la pièce du foyer fait peau neuve, la vaisselle de cuivre est astiquée, les étagères de bois huilées, le foyer briqué, le sol soigneusement balayé, et au pied du pilier central se consume une fumigation de genévrier. Alors, dans cet espace purifié, le chef de maison, aidé de ses enfants, décore les murs noirs de suie et le pilier avec un mélange de farine et d'eau. Ils tracent des ***svastika,*** des points blancs symbolisant des étoiles et désignés sous ce nom *skar-ma*, ainsi que des dessins de bon augure. Ils peignent un croissant de lune et un disque solaire sur le chapiteau du pilier

qui, ainsi orné rappelle la structure du stupa, image architecturale du monde. En quelques instants, la pièce du foyer se transforme en une représentation visuelle du monde ; le pilier en constituant l'axe, le support. D'ailleurs, dans le nord-ouest du Yunnan, à rGyal-thang, cette identification de la maison au cosmos et du pilier comme support du monde est exprimée sans ambiguité dans un chant chanté au Nouvel an :

> « Cette porte extérieure est comme la lumière du soleil, cette porte intérieure comme une pleine lune sans nuages,
> Ce pilier Beka est le support du monde, ces chevrons quatre sabres dressés... » (C. Corlin, 1980 : 91).

14 Etagée sur plusieurs niveaux hiérarchisés, bâtie sur la terre et ouvrant au centre sur le ciel par le « trou à fumée », la maison ladakhi est un microcosme organisé selon les mêmes oppositions et les mêmes homologies que celles ordonnant l'univers ou le village. Monde clos et complet, conçu et organisé par l'homme à son échelle, cet espace fortement structuré est régi et protégé par des règles précises de caractère religieux. « En le chargeant de religion, l'individu s'y affirme et se sent existant » (R.A. Stein, 1981 : 177).

Un espace sacralisé et protégé

15 Extérieurement, le caractère religieux de la maison se manifeste par un ensemble d'ajouts et de dessins à caractère apotropaïque, placés en différents endroits de l'habitation sur les conseils des moines et surtout des astrologues.

16 Ainsi, au niveau du premier étage, une ligne est tracée pour protéger les membres de la maisonnée des puissances maléfiques et plus particulièrement des attaques des *bcan.* « numina » au caractère ambigu qui habitent la surface de la terre. Peinte en rouge – la couleur appropriée aux *bcan* – cette ligne, formée de points, de ***svastika*** et du dessin de sabres entrecroisés ou de guerriers l'arme brandie, se termine aux quatre coins par des triangles de même teinte qui en renforcent la protection. Erigée en hauteur un peu à l'écart des murs d'enceinte, une pierre conique enduite d'une même couleur rouge, appelée *bcan rdo* ou « pierre des *bcan* », est elle aussi destinée à repousser hors de l'espace domestique ces esprits souvent malfaisants ([4]).

17 Toujours dans un but de protection, des crânes de béliers ou de chiens encadrés de bottes de paille reliées entre elles par des fils multicolores formant des croix, sont accrochés sur l'un ou l'autre des murs. Ces objets appartenant à la catégorie des *mdos*, sont confectionnés, avec l'aide de l'astrologue « on-po » qui les a prescrits, pour conjurer les malheurs et les maladies imputés à des esprits démoniaques venus des profondeurs de la terre et du ciel. Ils sont appelés « porte de la terre » (*sa-sgo*) ou « porte du ciel » (*gnam-sgd*) selon l'origine du crâne qui en constitue le centre : le crâne de bélier (ou de chèvre) étant associé aux régions souterraines, le crâne de chien aux régions célestes ([5]). Leur but, clairement exprimé sur les plaquettes de bois ornées de la tête d'un homme, qui les décorent, est de « fermer la porte de la terre (ou du ciel) » et de barrer ainsi le chemin aux puissances maléfiques pour qu'elles ne viennent pas troubler la tranquillité des habitants de la maisonnée.

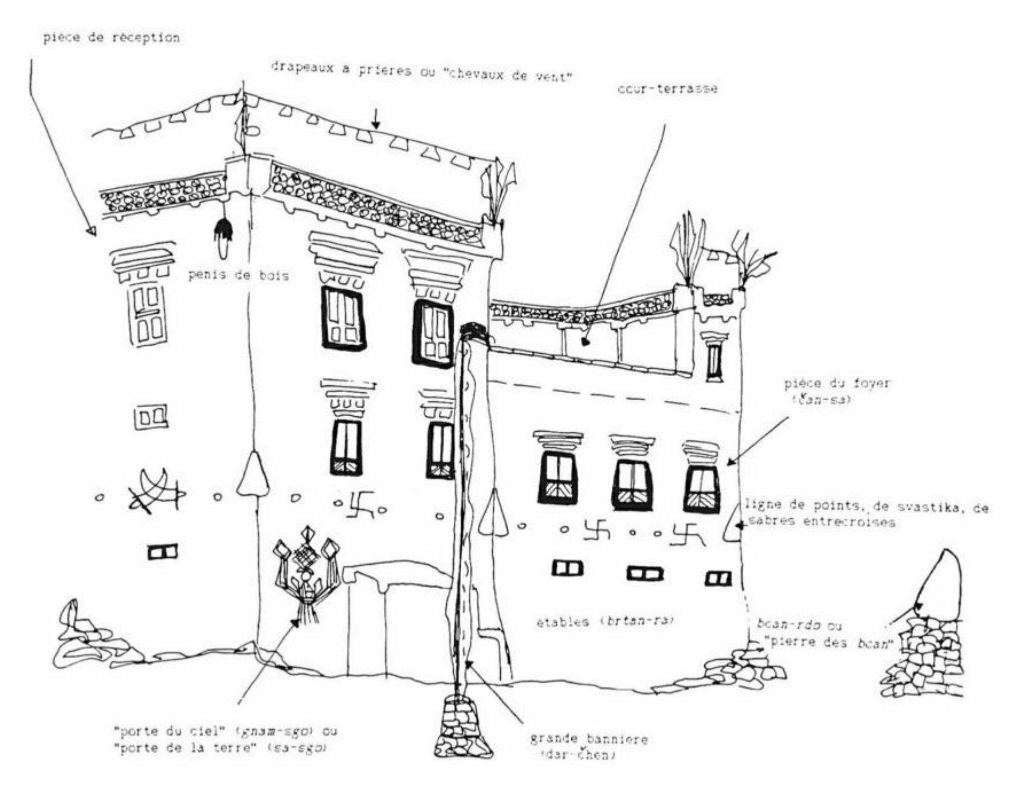


Fig. 31. – La maison : un espace clos et protégé.

18 Pour protéger une maison nouvellement construite des regards envieux (*mig 'phog* : « coup d'œil ») et porteurs de torts, de tous ceux – hommes, femmes ou esprits – qui jalouseraient une si belle construction et pourraient par un simple « coup d'œil » nuire au bien-être et à la richesse des membres de la maison, un pénis de bois (*mǰe*) est parfois suspendu en bordure du toit. En effet, selon la croyance populaire, à la vue de ce pénis, la honte envahit les envieux qui détournent leur regard de la maison convoitée la préservant ainsi des retombées néfastes d'un *mig 'phog* (maladie du bétail, revers de fortune, mort d'un jeune enfant, accident de l'un des membres de la maisonnée, etc.) ([6]) (Fig. 31).

19 Par ailleurs, au dessus du linteau de la porte se trouvent généralement une représentation d'un groupe de trois chortens (bleu/noir, blanc et rouge) appelé le « Protecteur des trois familles » (*rigs gsum mgon-pd*) et/ou une image du dieu de la maison à la tête de cochon répondant au nom de *khyim lha*, ces dernières ayant été consacrées par un moine le jour de la cérémonie d'inauguration de la maison.

20 Enfin, sur les toits-terrasses, flottent des drapeaux à prières (*dar lčogs*) ou « chevaux du vent » (*rlun-rta*) aux cinq couleurs bénéfiques (bleu, blanc, rouge, jaune, vert). Imprimés de formules incantatoires que chaque coup de vent envoie vers les dieux et du « cheval du vent » qui porte le joyau *nor-bu*, ils assurent le bien-être, la vitalité, et la prospérité de la maisonnée. Dressé devant la porte d'entrée et coiffé d'une queue de yak, un mât portant une longue bannière à prières (*dar-čhen*) renouvelée une fois par an répond à la même fonction. Selon T.T. Namgyal, il est de surcroît le signe extérieur d'une certaine richesse – seuls les propriétaires des différents volumes du *'Bum* pouvant ériger de tels mâts – et de ce fait occupe, en plus de sa fonction « religieuse », une fonction « sociale » ([7]).

21 Outre ces éléments de protection mis sur la maison pour protéger le bâtiment et ceux qui y vivent, des mesures préventives connues de tous et applicables en l'absence de spécialiste religieux sont quotidiennement prises pour lutter contre les forces maléfiques qui menacent la tranquillité des hommes. Pour l'homme ladakhi comme pour l'homme tibétain, « la vie est déterminée par une attitude permanente de défense, par un effort constant d'apaisement et de propitiation à l'égard des puissances qu'il redoute (et qui ont) leur siège en tout lieu ». (G. Tucci, 1973 : 239).

22 Ainsi, dans la maison, des pratiques journalières sont observées pour calmer la multitude de divinités et d'esprits, bouddhiques ou non, qui y résident, invoquer leur protection et se garantir de leur colère.

23 Chaque jour, au lever du soleil, un membre de la famille monte à la chapelle, offrir de l'eau pure et de l'encens (*yon čhab*) aux figures divines qui ornent l'autel et entretenir la flamme de la petite lampe à huile placée en face d'elles. Le soir, à la tombée de la nuit, il vide l'eau des coupelles de la dernière à la première, les retourne, ajoute à nouveau un peu d'huile dans la lampe, puis récite quelques *mantra* avant de se prosterner en direction des images divines.

24 Par ailleurs, au moment où la maisonnée se réveille a lieu le *bsaṅs.* Une fumigation de genévrier et de *bsur* (mélange poudreux de farine et de beurre) est allumée dans un petit pot de terre ou dans un encensoir (*bsaris 'phor*), puis promenée dans toutes les pièces de la maison et quelquefois autour de l'habitation, avant d'être déposée sur le rebord du toit-terrasse ou dans une construction de terre crue (*bsaṅs khaṅ*) prévue à cet effet. L'officiant, par la fumée odoriférante de ces offrandes, purifie l'espace domestique et nourrit les multiples puissances qui y vivent ; par ces prières, il les propitie et renouvelle sa demande de protection à leur égard. Au Ladakh, ce rituel quotidien de fumigation et d'offrandes brûlées n'est pas le fait du seul maître de maison, comme ceci est le cas dans de nombreuses communautés tibétaines, mais peut être effectué par n'importe quel membre de la maisonnée indépendamment de son sexe, de son âge ou de son statut (il en est d'ailleurs de même pour les offrandes du matin et du soir faites dans la chapelle de la famille.)

25 Une fois le premier thé de la journée baratté, la femme en offre les premières gouttes aux dieux qui l'entourent en posant une coupelle remplie du liquide rose et brûlant sur l'étagère de bois couvrant le mur de part et d'autre du foyer (ceci est également le cas des premières gouttes d'huiles lors de l'ouverture d'une boite achetée au Bazar de Leh).

26 Enfin, c'est une coutume de réciter quelques ***mantra*** avant de commencer son repas et de lancer des parcelles des nourritures et des gouttelettes du thé ou de la bière que l'on va prendre en direction des trois monde, vers le bas pour les *klu* du monde inférieur, devant soi pour les *bcan* du monde intermédiaire, vers le haut pour les *lha* du monde supérieur. Ce rite de moins en moins pratiqué dans la quotidienneté par les nouvelles générations, reste « obligatoire » en toute occasion cérémonielle (cérémonie de mariage, danses rituelles et repas familial du Nouvel an, réunion du dixième jour du mois, etc.)

27 Outre ces gestes de la vie quotidienne qui, comme la circum-ambulation d'un édifice religieux, le maniement d'un moulin à prières, la psalmodie de ***mantra*** ou la lecture de textes religieux (*bsaṅs* mensuel, cérémonie en l'honneur de Padmasambhava, lecture du livre « pour accroître le bonheur et la prospérité » ou de ***mantra*** pour épargner les membres de la maisonnée de la maladie) ([8]) apportent la sécurité au Ladakhi et assurent

la prospérité de la maisonnée, des rites d'ordre préventif ou curatif sont effectués. Ces derniers sont célébrés par des membres de la maisonnée ou des spécialistes religieux (astrologue laïc ou moine) à des dates données, « prescrites » par le calendrier saisonnier ou provoquées par l'apparition d'un désordre, signe manifeste de la colère des « divinités de la maison » ou de l'intrusion d'un esprit malin dans l'enceinte familiale.

Les divinités et esprits de la maison

28 Dès son édification, la maison, espace sacralisé par un ensemble de rituels qui accompagnent les différentes étapes de sa construction (du choix de l'emplacement du terrain à l'inauguration du bâtiment) ([9]), abrite un certain nombre de divinités et d'esprits qui, propitiés, participent à la protection de la maison et de la famille qui y réside. Leur existence en tant qu'entités distinctes est révélée au cours de « l'offrande en l'honneur de tous les dieux » (*lha gsol-čes*) qui se déroule dans l'ensemble de l'habitation, espace clos par le rituel, à l'aube de la nouvelle année le 30e jour du dixième mois lunaire. L'officiant, le chef de la maisonnée, après avoir appelé toutes les divinités bouddhiques et non bouddhiques de l'univers, du site habité et de la maison, énumère les dons qui vont leur être offerts : de la bière pure, de la farine blanche et fine, du beurre de premier choix, des pains excellents et de l'encens odoriférant. Ceci fait, il procède à la distribution des offrandes et se rend en premier lieu au sanctuaire où se trouve l'autel de la divinité (*pha-lha)* du groupement cultuel, et à la chapelle, puis dans la pièce du foyer et dans les réserves de farine, de beurre et de bière, et enfin au rez-de-chaussée, près de la porte d'entrée. Pénétrant dans la pièce du foyer muni du plateau d'offrandes, il salue les divinités domestiques qui habitent cet espace en ces termes :

> « Bienvenue à la reine divinité du foyer (*thab lha rgyal-mo)* ! Bonne et heureuse année ! Voici le repas d'une année, ne nous donne pas de viande avariée, ni de beurre liquide ».
> « Bienvenue à toi, pilier au chapiteau d'or, et à vous, poutres de turquoise ! Bienvenue à la poussière du plafond qui est telle la *phye-mar* ! Voici le repas d'un an pour vous ! Bonne et heureuse année ! »

29 L'officiant accompagne ces salutations de parcelles de nourriture jetées en direction du foyer et du pilier et de morceaux de beurre posés sur le linteau de la porte et sur la poutre maîtresse. Puis reprenant sa « tournée », il se rend dans la réserve de farines (*phye khan)*, où il dépose une part des offrandes sur le sol entre les coffres en disant :

> « Bonne et heureuse année ! Voici le repas d'un an pour toi, ne laisse pas s'échapper la farine des coffres et des sacs ! »

30 Quelques instants plus tard, dans la réserve de bière (*čhaṅ-khaṅ*), il fait de même prononçant ces paroles :

> « Bonne et heureuse année ! Voici le repas d'un an pour toi, ne laisse pas s'épuiser la bière des jarres et des fûts ! »

31 Enfin, il termine cette cérémonie d'oblations et de libations par le rez-de-chaussée où, près de la porte d'entrée, dans la cache contenant la clef et le cadenas, il dépose les offrandes restantes en demandant de garder à l'intérieur les secrets de la maisonnée et d'y faire entrer les nouvelles de l'extérieur ([10]).

32 Cette cérémonie d'offrande en l'honneur de tous les dieux est intéressante non seulement parce qu'elle révèle la présence de divinités qui, dans la vie quotidienne ne

sont l'objet d'aucun culte spécifique, mais aussi parce qu'elle établit une hiérarchie entre ces dernières (cf. ordre de préséance dans la distribution des offrandes et salutations « nominalisées » ou non). Si les invocations faites dans les réserves semblent s'adresser davantage à des esprits que l'on veut se concilier qu'à des divinités autonomes, « la reine divinité du foyer » est elle clairement interpellée.

33 Il est intéressant de noter que l'on retrouve les mêmes divinités dans la liste des dieux protecteurs de l'homme donnée par *Kloṅ rdol-bla-ma* (vol. ya, f. 15 b-16 a), où ces dernières sont répertoriées comme les « cinq puissants protecteurs ». « Il y aura du bonheur et une nourriture savoureuse par le *thab lha*, l'accroissement de la vie, de la fortune et de la nourriture viendra par le *ban lha* (dieu du grenier), l'accroissement des céréales viendra par le *dge-lha*, celui du bétail et l'absence d'obstacles par le *sgo lha* (dieu de la porte), enfin par le *ka lha* (dieu du pilier), bétail et bonheur pour longtemps » (cité par I. Martin du Gard, 1971 : 397).

34 Dans la vie quotidienne, le dieu siégeant dans le pilier central *ka*, ou tout au moins son support, est l'objet d'oblations fréquentes ([11]). Ainsi, chaque fois que la femme baratte du lait, elle enduit le fût du pilier, qui porte les anneaux de la baratte, des premières parcelles de beurre frais obtenues, afin que le bétail reste fécond et la lactation abondante. Par ailleurs, lors de « l'offrande aux dieux des prémices » (*shrub lha*), de la bière, de la farine et une gerbe des premiers épis d'orge et de blés récoltés lui sont offertes. Et, pendant que la femme tresse les épis en couronne à la base du chapiteau, le maître de maison l'invoque, le remercie et implore auprès de lui l'assurance de bonnes récoltes. Cette cérémonie, où des gerbes d'épis sont également déposées dans la chapelle de la famille, dans la réserve de farine, dans le silo à grain *(ban-khan)*, et dans la pièce d'hiver (*yog-khaṅ*), se clôt par la lecture du livre « pour accumuler du bonheur » (*bkra-çis-rcegs-pa*) et le partage d'un plantureux repas.

35 A travers ces différents rituels, il semblerait que le pilier central soit la résidence d'un dieu lié à la fertilité de la terre et du bétail. Par son « terrain d'élection » et le rôle qui lui est attribué, il rappelle le dieu de la cuisine *khyim lha* des Sharwa de l'Amdo ou le dieu intérieur *phug lha*, dont la présence est attestée au Tibet Central et à Dolpo. Ce dernier, qui siège habituellement dans le pilier de la cuisine, est en effet chargé de la garde des femmes, du contrôle des biens de la famille, et plus particulièrement du cheptel ([12]).

36 Si le dieu du pilier n'est jamais nommé au Ladakh, ce n'est pas le cas du dieu de l'âtre, *thab lha rgyal-mo*, dont le nom est fréquemment invoqué par les Ladakhi, et qui occupe un rang élevé dans la hiérarchie des dieux de la religion populaire. Lors de l'appel de tous les dieux précédant les salutations et la distribution d'offrandes, « la reine divinité du foyer » est interpellée juste après le « Triple Joyau » (*dkon mčhog gsum* : Bouddha, la Doctrine et la Communauté), mais avant le dieu protecteur du village, les divinités des trois étages du monde et celles du paysage comme « la reine des trois pierres » (*gsum rdo rgyal-mo*) ou « le roi de la plaine noire » (*thari nag rgyal-po).* La divinité du foyer est d'ailleurs l'objet d'une attention quotidienne de la part de l'ensemble de la famille et tout spécialement de la femme, qui entretient avec elle une relation étroite et suivie en tant que « mère nourricière » (du feu et des hommes). C'est pourquoi, le jour même de son mariage, dès son arrivée dans sa « nouvelle maison », la jeune mariée se rend dans la pièce du foyer, et se prosterne à trois reprises devant l'âtre, saluant la divinité de ces quelques mots : « Om, je te salue avec respect « reine divinité du foyer », Om, je te salue » (*om a ju, thab lha rgyal-mo, om a ju*).

37 Plusieurs fois par jour, après la fumigation purificatrice du matin, la femme essuie soigneusement sa demeure (le fourneau de terre ou de métal ou le trépied) et fait briller les motifs de bon augure qui la décorent. En effet, cette divinité, facilement irritable, ne tolère pas la malpropreté et les mauvaises odeurs. Le fait de brûler dans le foyer des substances impures (en particulier des excréments canins), ou qui se consument en dégageant une fumée épaisse et malodorante (comme des cheveux ou un chiffon sale) excite sa colère, et peut provoquer un état de faiblesse et même de maladie mortelle chez le responsable de l'outrage. Le plus souvent une simple fumigation de genévrier ne suffit pas, et le maître de maison doit faire appel aux moines pour qu'ils célèbrent un rituel (généralement celui des « offrandes aux cinq sens »*'dod yon lṅa*) afin d'apaiser et de rendre à nouveau bienfaisante la divinité courroucée ([13]). De même, toute personne impure du fait de son appartenance sociale à la strate des « gens inférieurs », ou d'un motif passager tel qu'une naissance ou la mort d'un conjoint, ne peut approcher l'âtre et doit se tenir à l'écart, près de la porte ou même à l'extérieur de la pièce, pour ne pas irriter par sa présence « la reine du foyer ». Si une personne malade est autorisée à rester couchée dans la pièce du foyer, il est préférable pour la santé de la femme et du nouveau-né, que celle-ci accouche dans une pièce annexe où ne réside aucune divinité. En effet, la naissance est considérée comme un événement particulièrement polluant et dangereux, et qu'il convient donc d'entourer d'un maximum de protection.

38 La « divinité du foyer », *thab lha* ou *thab lha rgyal-mo*, parfois appelée *khyim lha* ou « divinité de la maison », est « associée » en tant que « protectrice de la maisonnée » au *pha lha*, dieu résidant dans un autel de pierre érigé dans une des pièces de l'habitation ou sur le toit. Ce dernier, dieu tutélaire du groupement cultuel (*pha-spun*) auquel la maison appartient, est également « le protecteur de la famille » et à ce titre connu sous le nom de *khyim lha.* Si au moment de quitter sa maison natale, la jeune fille s'adresse au *pha lha*, le remerciant de l'avoir jusqu'alors protégée et l'enjoignant de ne pas la suivre dans sa future demeure, c'est à la divinité du foyer qu'elle rend hommage en tant que « mère nourricière » lors de son arrivée dans sa nouvelle maison.

39 Les notions de « dieu du pilier », de « dieu du foyer » (*thab lha*), de « dieu de la maison » (*khyim lha*) et de *pha lha* finissent par se confondre ([14]). Cependant, malgré la confusion qui règne dans les dires des villageois au sujet de ces divinités domestiques et de leur rôle respectif dans la protection de la maison, de la famille et de ses biens, il semble que la « divinité du foyer » et le dieu de la maison (et également le « dieu du pilier » ?) soient les multiples formes d'une seule « divinité de la maison et de la maisonnée » à qui l'on rend hommage selon les circonstances sous un nom différent et dans un lieu distinct. Pour simplifier, disons que si le *thab lha* reçoit les demandes concernant « l'économie domestique » et la réparation des outrages commis en sa demeure, le *khyim lha*, honoré au seuil de la maison ou dans la chapelle familiale, est invoqué lorsqu'il s'agit de protéger la maison contre les attaques maléfiques des puissances du dehors ou d'accroître la prospérité de la maison dans son ensemble ; enfin, le « dieu du pilier » est propitié pour que les récoltes soient bonnes, que le grain arrive à maturité et se conserve sans pourrir. Quant au *pha lha.* que beaucoup de Ladakhi décrivent aussi comme un « dieu de la maison » (*khyim-lha*), il est essentiellement lié à la protection extérieure de l'individu (le *pha lha* et le *pha-spun* sont l'objet du chapitre suivant consacré aux associations de maisonnées).

40 Le caractère itinérant et multiple de la « divinité de la maison et de la maisonnée » n'est pas sans évoquer celui du *naṅ lha* ou « dieu de l'intérieur » qui, au Tibet se meut dans toutes les pièces de la maison, sans ordre apparent, selon les différents mois de l'année. Selon le *Vaidūrya dkar-po* (f. 146 b) « au printemps, il est au centre de la maison, à la fin du printemps et le premier mois d'été, il se tient à la porte ; à la fin de l'été, il demeure au sud-ouest de la maison ; pendant la première partie et le milieu de l'automne, il reste dans le couloir ; à la fin de l'automne, et pendant la première partie de l'hiver, il est dans le foyer. Lorsqu'il est au centre de la maison, il s'appelle *gel-thun* » ([15]).

41 D'ailleurs, comme le *naṅ lha*, le *khyim lha*, qui orne le linteau des portes d'entrée au Ladakh, a le corps d'un homme mais la tête d'un porc. Son corps est drapé dans un large manteau, il tient dans une main un trident, dans l'autre, une bannière de victoire (*rgyal mchari*) (Fig. 32). Mais à l'encontre de ce dernier, dont les pérégrinations et les interdits que sa présence entraîne dans telle ou telle partie de la maison sont sources d'anxiété et de catastrophes, « la divinité de la maison » est « saisissable ».

42 Pour conclure, signalons l'existence du *klu* domestique, que chaque famille possède, enfermé dans un pot de terre contenant diverses céréales et des pois, des pièces, des perles, des pierres et des métaux précieux (or ou argent) mais surtout pas de fer qui le blesserait. Ce dernier, généralement bienveillant et discret, n'a pas de place définie dans l'habitation ; le pot dans lequel il réside pouvant être mis au rez-de-chaussée, dans une réserve ou dans un débarras, voire même dehors dans une construction chaulée ou *klu-baṅ* édifiée près d'une source ou bien encore dans l'ancienne maison de la famille aujourd'hui désaffectée ([16]). En temps ordinaire, la famille ne lui rend pas de culte particulier. En revanche, s'il se montre irrité et signale sa colère en rendant stérile une vache ou malade un membre de la maisonnée (généralement des maladies de peau : abcès, furoncles, lèpre...), le maître fait appel aux moines pour qu'ils célèbrent le rituel en son honneur : *klu-gtor* et lisent le « livre des 100 000 *klu* » (*klu 'Bum*).

43 Aucune offrande ne lui est faite au Nouvel an, car à cette époque, comme tous les *klu*, il observe une retraite (*Idag*) et hiberne au plus profond de la terre. Mais au printemps, lorsque l'eau vive revient et que l'on ensemence la terre, c'est le moment idéal pour le propitier et lui demander l'abondance de l'eau et des récoltes. Quand les moines viennent célébrer le grand rituel villageois en l'honneur des « huits grands *klu* », qui régissent le monde souterrain et aquatique, et des *sa-bdag* ou « maîtres de la terre », rituel au cours duquel sont lus les textes du *sman bla'i mdo čhog* et du *sa-bdag gdon 'grol*, des boulettes de farine, de sucre, de lait et de yaourt (les nourritures blanches et sucrées) sont spécialement faites à l'intention du *klu* domestique et des branches de divers arbres sont portées à sa demeure.



Fig. 32. – *Sa-bdag* ou « maître de la terre » (dessin de Thupsdan Paldan).
Comme le *nan-lha* (« divinité de l'intérieur »), le *khyim-lha* (divinité de la maison »), qui orne le linteau des portes d'entrée, a le corps d'un homme, mais la tête d'un porc.

44 Monde clos et protégé, la maison est un espace sacré, dont l'ordre interne, garant de la propérité de la maisonnée et du bien-être de chacun, doit être maintenu par la propitiation des divinités et des esprits qui l'habitent ou l'entourent, par l'expulsion des esprits maléfiques, porteurs de maladie et de mort, et le respect des coutumes, de la hiérarchie et de la place de chacun. Structure cosmologique à la taille de l'homme, la maison ladakhi, lieu possible de communication avec les trois étages du monde, révèle l'existence d'un système spatial organisé, fondé sur des croyances et des représentations se retrouvant dans toute l'aire culturelle tibétaine. Ces dernières s'expriment dans l'architecture vernaculaire par des constantes que l'on retrouve partout du Tibet oriental au Ladakh : l'orientation Est ou Sud de la porte d'entrée et de la façade de la maison, la présence d'un « trou du ciel » servant de cheminée et de fenêtre, et une division de l'espace en trois niveaux hiérarchisés (animaux/hommes/dieux du panthéon).

La « maison », pivot du système social

La « maison », unité de résidence, de consommation et de production

45 La maison, communauté de feu, se définit par l'ensemble des personnes apparentées partageant le même foyer et portant le même « nom de maison » ; nom qui, au Ladakh, remplace le nom patronymique. Elle comprend en moyenne cinq à huit personnes. Exceptionnelles sont les maisons qui, comme la maison « Changdorpa » (Fig. 35)

abritent une famille étendue de dix-huit personnes, relativement fréquentes sont, en revanche, celles qui ne comptent qu'un ou deux individus.

46 La famille restreinte ou polygamique forme le noyau du groupement domestique, qui peut comprendre aussi des parents proches ou éloignés (soeurs non mariées, oncle veuf, grands-parents...) et parfois – bien que cela soit rare au Ladakh – un ou deux serviteurs. Une certaine homologie existe donc entre le groupe domestique, dont le caractère essentiel est d'être une unité de résidence, de production et de consommation, et l'unité familiale.

47 Première unité économique, la maison dispose d'un outillage agricole (instruments aratoires, hottes de tailles diverses, pierres et mortiers pour presser l'huile d'amandes d'abricot ou les graines de moutarde), de harnais et de bâts, d'outils de cardage et de filage, d'un métier à tisser horizontal et parfois d'un métier à bâti et à pédales. Elle possède également – selon sa richesse – des têtes de gros et petit bétail et une écurie d'ânes et/ou de chevaux de plus ou moins grande importance.

48 Détentrice de quelques mètres-carrés de terre situés près du bâtiment d'habitation et réservés à la culture maraîchère, elle jouit en outre – en propriété, en usufruit ou en ferme – d'un domaine agricole dont la superficie varie de quelques *khanal* de terre semés essentiellement en orge, à plusieurs centaines de *khanal* englobant non seulement des terres céréalières et fourragères, mais aussi des vergers de pommiers, d'abricotiers et des peupleraies.

49 Enfin, si toutes les maisons possèdent leurs propres aires de battage (*gyul thag /g-yul-sa*), seules les maisons les plus importantes – en général les « maisons principales » propriétaires de biens fonciers – ont des moulins hydrauliques à roue horizontale (*ran-thag*) servant à moudre l'orge grillée consommée quotidiennement sous forme de farine (Fig. 33 et 34). Les maisons ne disposant pas de moulin, en paient la location au propriétaire sous forme de grain. Les Ladakhi ne se servent pas de moulins à main, dispositif utilisé dans les contrées du nord du Népal pour la mouture de petites quantités et la confection de farine à usage religieux.

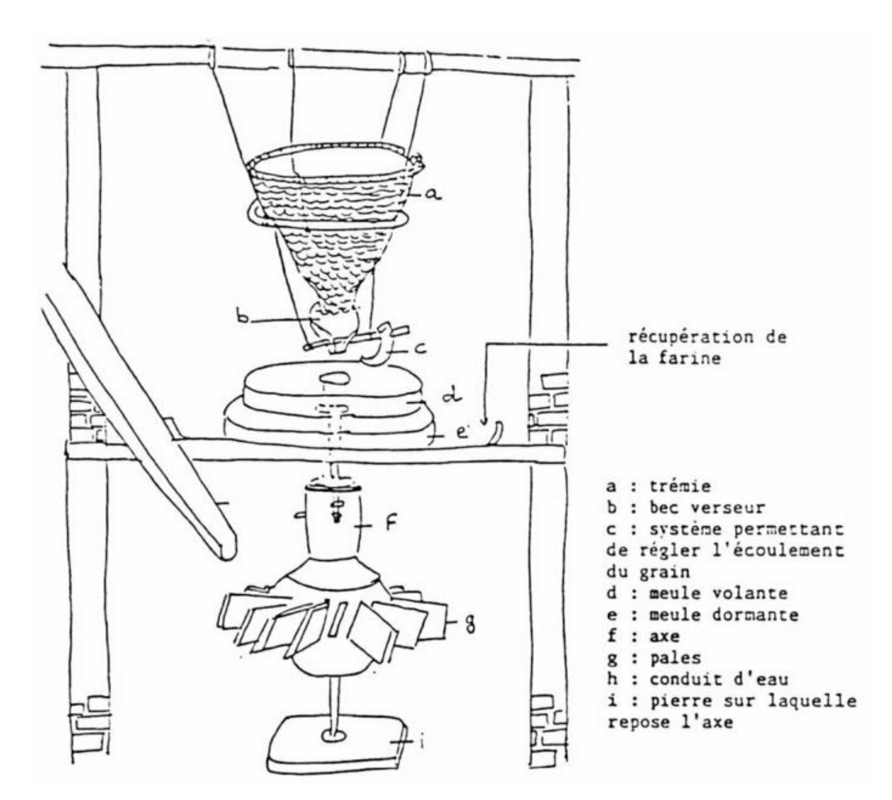


Fig. 33. – Fonctionnement du moulin hydraulique à roue horizontale (*ran-thag*).
a : trémie
b : bec verseur
c : système permettant de régler l'écoulement du grain
d : meule volante
e : meule dormante
f : axe
g : pales
h : conduit d'eau
i : pierre sur laquelle repose l'axe

50 Toute la maisonnée travaille à l'exploitation familiale, les différentes tâches étant attribuées aux membres de la maisonnée en fonction de l'âge, du sexe et de leur spécialisation. La division sexuelle du travail n'est cependant pas rigide, et hormis l'abattage d'une bête et le labour, travaux tous deux interdits à la femme, la répartition et la réciprocité des tâches varient selon la composition de la maisonnée ou la conjoncture.

51 De manière générale, l'homme reste l'élément itinérant, celui qui se rend à Leh pour faire des achats, achète des chevaux dans le Zanskar, de la laine dans le Chang-thang et négocie les échanges avec les villages voisins. Pour s'assurer des revenus complémentaires, il tient parfois une petite épicerie, ou remplit la fonction de tisserand, de menuisier-charpentier, d'instituteur, de soldat ou encore d'employé du gouvernement dans une des coopératives agricoles ou des manufactures gouvernementales, occupations qui le maintiennent durant la journée, la semaine, le mois ou l'année, en dehors du cercle domestique. « L'homme ne sait où il va mourir et être brûlé » dit un dicton ladakhi, faisant référence à ses perpétuels déplacements.



Fig. 34. – Moulin hydraulique bâti en pierres sèches.

52 Dans les familles polyandres, ces différentes fonctions sont réparties entre les maris, ce qui permet au premier de gagner le salaire d'appoint aujourd'hui indispensable, au second de partir à l'estive l'été et de faire du commerce l'hiver, et au troisième (généralement l'aîné, le chef de la maisonnée) de rester au village.

53 La femme, au contraire, vit dans la maison ou ses alentours immédiats. C'est son domaine privilégié. Allaitant le dernier-né, elle prépare la nourriture, entretient les différentes pièces de la maison et particulièrement celle du foyer, carde et file la laine de mouton. Elle ramasse le combustible, le fait sécher, cherche l'eau, baratte le beurre, grille l'orge, soigne les bêtes et porte de la terre et de la cendre dans les latrines. La première levée, elle joint à ses différentes activités domestiques, celle des champs. La majorité des petits travaux agricoles quotidiens sont effectués par la femme : fumage, sarclage, irrigation, ramassage du fourrage, traite des bêtes... L'homme apportant sa contribution au moment des labours et des semailles et lors de la moisson ([17]).

54 Les petits enfants restent auprès de leur mère, sont gardés par leurs grands-parents, ou jouent avec leurs aînés. Ces derniers vont épisodiquement à l'école et, à la maison, aident à divers travaux. Certaines tâches leur incombent plus particulièrement comme l'eau, le combustible, le ramassage du fourrage, la conduite et la garde à tour de rôle des troupeaux aux patûrages, ou encore la collecte des abricots et des diverses plantes comestibles sous forme de soupe (Tableau 3).

TABLEAU 3 *Division du travail dans la famille*

	Hommes	Femmes	Enfants
Labours	●		
Semailles	⊕	⊕	
Sarclage/irrigation	○	●	
Récolte	⊕	⊕	⊕
Garde des troupeaux			
— en alpage	●	○	○
— près du village	○	○	●
Abattage du bois	●		
Portage du bois	⊕	⊕	
Collecte combustible	○	⊕	⊕
Traite des bêtes		●	○
Cuisine		●	○
Portage de l'eau	○	⊕	⊕
Pressage de l'huile		●	
Travail du bois	●		
Vannerie	●		
Filage de la laine		●	
Filage du poil	●		
Tissage	●		
Confection vêtements	●		
Teinture		●	
Lavage de la laine		●	○
Garde des petits enfants		⊕	⊕
Tannerie, dépeçage	●		
Fumigation quotidienne	⊕	⊕	⊕
Offrandes chapelle	⊕	⊕	⊕
Rituel extraordinaire	●		

● Activité réservée à la catégorie
⊕ Activité également répartie entre deux catégories ou plus
○ Activité secondairement exercée par la catégorie

55 Ancrées dans la quotidienneté, répétitives et souvent ingrates, les tâches féminines, essentiellement consacrées à la préparation (de la nourriture journalière, des champs, du tissage, etc.) ne sont pas ponctuelles et décisives comme les tâches masculines. Aussi, bien que quantitativement supérieures, elles restent toujours qualitativement inférieures.

56 Entre les différents maisonnées se pratique un échange perpétuel de biens et de denrées alimentaires. Une femme se rend chez sa voisine en lui apportant quelques navets et un bouquet de coriandre cueillis dans son potager *(chas)*, elle en repart quelques temps plus tard ayant commenté les dernières nouvelles en buvant du thé, sa hotte remplie de pains tout chauds sortant de la cendre, d'un litre de lait caillé (*da-ra*) et d'une poignée d'abricots secs.

57 Enfin, bien qu'ils disparaissent peu à peu en raison de l'intérêt attaché à l'argent, des trocs et des services ont lieu entre les artisans et les autres : deux petites tables en bois sculpté et peint contre une grosse motte de beurre de *'bri-mo* (80 à 90 roupies le kilo) et des semences de légumes, une poutre de peuplier contre quelques mètres de tissu de laine utilisé pour la confection du manteau (*gon-čhas*) porté quotidiennement par les Ladakhi des deux sexes, etc.

Maison et « nom de maison »

58 Unité économique, clef des relations sociales, chaque maison est connue sous un nom ; nom que portent non seulement tous ceux qui vivent sous un même toit, qu'ils soient parents ou alliés, mais que partagent également les habitants des différentes « maisons » (« grande » et « petites ») issues de la segmentation d'une même « maison mère ». « Propriété » de la *khaṅ-pa* ou « maison principale », le « nom de maison »

(*khaṅ-pa min)*, relie ainsi de façon intelligible les différents membres d'une famille étendue éclatée en différentes unités de résidences. Le statut de chacune d'entre elles étant précisé en ajoutant au « nom de maison » le terme de « grande maison » (*khaṅ-čhen*), ou bien celui de « petite maison » (*khan-čhuṅ*) ou « enfant de maison » (*khaṅ-bu*).

59 Ce nom, que les villageois font remonter à l'ancêtre qui le premier s'établit au village et y bâtit une maison, évoque le plus souvent le cadre géographique où elle fut implantée, ou encore les qualités du fondateur : charges et titres héréditaires, métier, origine géographique présumée, caractère physique ou moral, prénom, etc.

60 A Hémis-shukpa-chan, on trouve les « noms de maison » suivants :

61 – concernant l'implantation de la maison : « la maison bâtie sur la pente » : *phred khaṅ-pa* (prononcé : « têt khangpa »), « ceux du coin de la colline » : *sgaṅ-zur-pa* (« sgangzourpa »), ou encore « ceux (placés) en contrebas du canal d'irrigation » : *yur-'og-pa* (« yourokpa ») ou « ceux (du terrain) planté d'abricotiers » : *ču-li-čan-pa* (« stioulichènpa »)...

62 – concernant les charges et titres transmis depuis l'époque royale : *tho-mgo-čhe* (« togoché »), *groṅ-dpon* (« tonspon »), *mkhar-dod-pa* (« mkhar-totpa »), *blon-po* (« lonpo »)...

63 – concernant les métiers effectués hier et/ou aujourd'hui par le « chef de maison » : « la famille du médecin-guérisseur » : *lha-rǰe-pa* (« lhardjépa »), « ceux de l'astrologue » et « ceux de l'astrologue d'en haut » : *dpon-po-kun* et *gyen'i dpon-po-kun* (« onpo-on » et « gyeni-onpo-on »), « les tisserands » : *thags-mkhan-pa* (« thagskhanpa »), « les forgerons » : *mgar-ba* (« garba »), et « les musiciens *mon* » : « mon ».

64 – enfin concernant des qualités ou des attributs du dit « fondateur » : « les religieux » : *čhos-pa* (« chospa »), « les riches » : *pyug-po* (« choukpo »), « les maigres » : *skiu-ru-pa* (« skiouroupa »)... ou son prénom : *nor-bu* (« norbou » : le joyau), *phun-chogs* (« pountsok » : « le parfait »), *pad-ma che-riṅ* (« padma tsering » : « lotus-longue vie »), etc.

65 En l'absence de patronyme et de nom de lignée, le « nom de maison », par sa stabilité de génération en génération, joue un rôle essentiel dans le processus d'identification et de reconnaissance. Il est celui par lequel l'individu se définit au sein de la collectivité, et celui par lequel il est reconnu socialement, désigné et nommé à l'intérieur comme à l'extérieur des bornes de l'unité communale ([18]). Toutefois, au delà des limites de l'agglomération, le nom du village est ajouté au « nom de maison » suivi du terme spécifiant sa catégorie (« grande » ou « petite maison ») dans l'ordre suivant :

66 Nom du village – « Nom de maison » + terme indiquant le statut de la « maison » (*khaṅ-pa / khan-bu*) – Prénom ou double prénom.

67 Ceci afin d'éviter toute confusion, les « noms de maison » (spécialement ceux faisant référence au cadre géographique, à un métier ou à des titres héréditaires) se retrouvant souvent d'un village à l'autre.

68 Le « nom de maison », qui garantit le statut de tout individu au sein de la société ladakhi, s'acquiert par la naissance, l'adoption (peu fréquente) ou le mariage (pour le conjoint changeant de domicile). Dans ce dernier cas, la fille (ou le gendre dans un mariage *mag-pa*), qui contracte le nom de sa nouvelle « maison » en se mariant, garde également le nom de sa maison natale en tant que « fille de » ou « fils de ». Elle (ou il) est alors connu(e) et nommé(e) sous la double appellation de « fille (*bu-mo*) ou fils (*bu-*

ca) de la maison X » et « femme (*mna'-md*) ou mari (*mag-pa*) de la maison Y ». Ainsi, sont indiquées à la fois la maison d'origine et la maison de réorientation.

69 Par ailleurs, lors de la naissance d'un « bâtard », *nal-bu* (ce terme ne recouvrant pas au Ladakh la même connotation péjorative que dans nos sociétés), l'enfant porte le nom de la maison dans laquelle il vit et à laquelle il appartient, maison qui est le plus souvent celle où il est né et très rarement celle de son géniteur ([19]). Dans le cas d'une « fille-mère », il s'agit généralement de la maison de l'oncle maternel de l'enfant (frère aîné de la « fille-mère »), ou bien de celle de ses grands parents maternels, quand ces derniers se sont retirés avec leur fille non mariée dans une « petite maison » ; les deux maisons portant de toute façon le même nom.

Segmentation d'une maison principale en « grande » et « petite maison »

70 Si la terminologie ladakhi identifie les murs de la maison au groupe qui y vit, elle distingue nettement la « maison d'habitation » (*khaṅ-pa*) ou « grande maison » (*khaṅ-čhen*) (ce second terme désignant en théorie une maison principale avec des dépendances) de la « maison annexe » (*khaṅ-bu / khaṅ-ṅu*) ou « petite maison » (*khaṅ-čhuṅ*) issue de la segmentation de la « maison principale ».

71 Chez les Ladakhi bouddhistes – comme dans la plupart des enclaves tibétaines ([20]) – deux familles, apparentées ou non, partagent rarement le même foyer, et la maison se segmente avec le mariage de deux personnes et la réalisation de leur famille de procréation. Si par souci d'économie, un même bâtiment est parfois subdivisé en plusieurs communautés de feu, le plus souvent chaque famille, ou ce qu'il en reste (une veuve et ses enfants par exemple) possède sa propre demeure. Lorsque les parents, âgés, restent ou reviennent à la fin de leur vie habiter chez leurs enfants, ils n'y sont que des hôtes et n'exercent aucune autorité familiale.

72 En principe, la « maison principale » abrite le ou les père(s) (si la famille est polyandre), la ou les mère(s) (si elle est polygyne), et les enfants non mariés. Tandis que dans la ou les « maison(s) annexe(s) » vivent les vieux parents, les filles divorcées, ceux ou celles ayant choisi le célibat par vocation religieuse, ou encore les frères cadets ayant choisi de s'installer indépendamment de leur aîné. Mais, cette « règle » souffre bien entendu d'exceptions comme le cas précédemment cité de la « maison Changdorpa » qui abrite une famille étendue, ou – toujours à Hémis-shukpa-chan – celui de la « maison Pountsokpa » qui, malgré son statut de « maison principale » ne compte que deux femmes : la mère veuve après un mariage « en gendre » et sa fille d'une vingtaine d'années non mariée. Ou bien encore, celui – particulier – de la « maison Zanoukpa », maison sans héritier mâle et où la fille aînée à la mort de ses parents a pris seule la succession de la *khaṅ-pa*, a refusé tous les « gendres » qui se sont présentés et a laissé ses quatre sœurs cadettes, dont une nonne et deux écolières, se débrouiller dans la « maison annexe » avec un lopin de terre (Fig. 35).

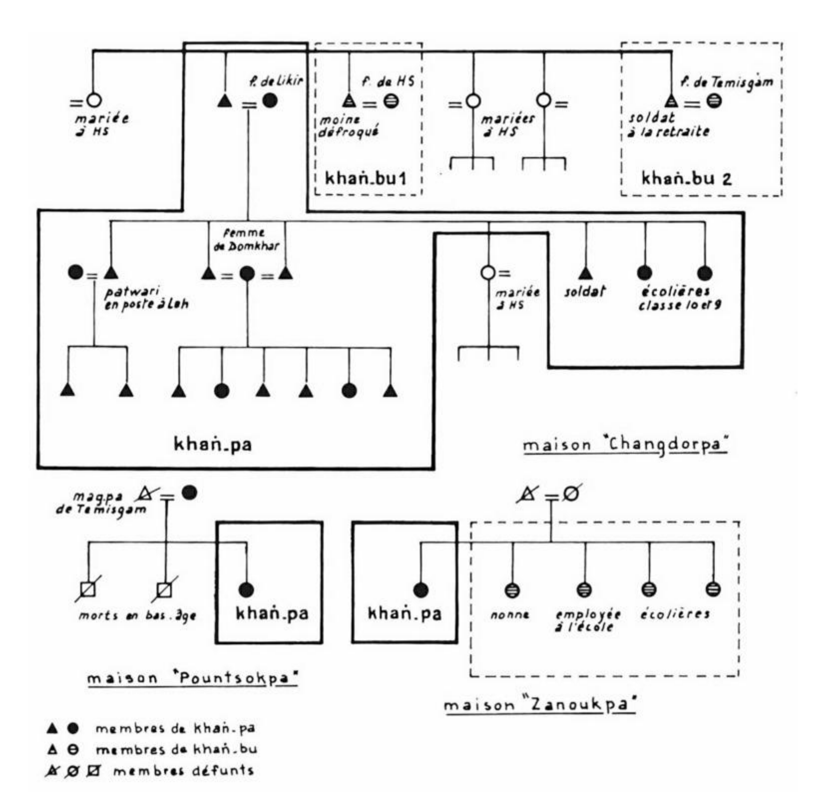


Fig. 35. – « Grande maison, petite(s) maison(s) à bâtir ».

73 Au Ladakh, malgré la loi de 1941 interdisant d'une part la polyandrie et imposant d'autre part un système de partage égalitaire des terres entre les descendants directs, l'aîné (ou l'aînée en l'absence d'enfant mâle) reste toujours *de facto* l'héritier de la *khaṅ-pa*, le représentant du groupe familial, et le plus souvent le seul héritier des terres et du bétail. Quand il se marie et est reconnu chef de famille (généralement après la naissance du premier ou du deuxième enfant), son père s'efface, lui abandonnant la direction des grandes activités masculines et des décisions rituelles et lui léguant non seulement la maison familiale (*khan-pa*), mais aussi la quasi-totalité des terres et du bétail ; lui-même, se retire avec sa femme dans une « petite maison », ne gardant qu'une vache, quelques chèvres et l'usufruit de quelques acres de terrain connus sous le nom de « part du père » (*pha-skal*) et « part de la mère » (*ma-skal*). Toutefois, si dans sa retraite, le père abandonne ses responsabilités de « chef de maison », il conserve en tant que « vieil homme » (*mes-mes*) une place supérieure à celle de son fils « dans le rang ». Ainsi, dans toutes les réunions, il siégera avec les hommes âgés en amont de son fils, et ceci en raison de son statut d'aîné.

74 Comme le père passe ses pouvoirs de « chef de maison » à son fils, la mère délègue son autorité à sa bru qui, désormais, règne en maîtresse de maison, près de la bouche du foyer. « Quand la souris du dehors entre, la souris du dedans est évincée » *(phyi pi-ce yoṅs-te / naṅ pi-ce biṅs)* commente un proverbe ladakhi faisant allusion à cette situation et à celle que connaît un « beau-père » chassé par son gendre *mag-pa* ([21]).

75 En tant que premier né, le fils aîné reste à la tête de la maison familiale, ses sœurs se marient à l'extérieur, choisissent d'être nonne ou bien d'habiter avec un des leurs (parents, frère ou sœur aînés). Seule l'aînée reçoit une dot, comprenant entre autres la coiffe de turquoises de sa mère, des colliers et de nombreux ustensiles de cuisine en cuivre et en laiton, célèbre un grand mariage (*bag-stori*), devenant bru, puis maîtresse

de maison dans une « grande maison ». Les cadettes, désireuses d'une vie maritale, s'unissent sans dot et sans cérémonie avec un membre de « petite maison ». Enfin, les cadets démunis entrent au monastère, se placent comme gendre (*mag-pa*) en se mariant dans une autre *khaṅ-pa* avec une aînée héritière afin d'en assurer la descendance, ou restent comme co-époux sous la tutelle de leur frère aîné dans la « grande maison ».

76 Si telles sont les règles en usage, au Ladakh comme au Tibet, pour empêcher le partage des biens (terres et bétail) et assurer la transmission patrimoniale et la continuité, il arrive toutefois que la cohésion du groupe des frères, bien que fortement préconisée, soit rompue, et qu'un frère cadet s'établisse à part, avec une femme, donnant ainsi naissance à un type particulier de « petite maison ». (voir *infra*, p. 156).

« Grande maison » et « petite maison »

77 La « maison principale » ou *khaṅ-pa* est la seule unité résidentielle reconnue sur le plan politique et rituel, et inscrite dans les registres locaux. Détentrice d'un nom propre (*khaṅ-pa min)* par lequel elle est répertoriée, de biens fonciers comprenant au moins trois champs (*ziṅ*) (le « champ ancestral » *ma-žiṅ*, la « part du père » et la « part de la mère ») et d'un tumulus funéraire (*spur-khaṅ*), la *khaṅ-pa* assume de manière héréditaire le rôle de membre de la communauté. La liste des *khaṅ-pa*, que tout chef de village détient et remet à jour, la complètant des nouvelles *khan-bu*, date de l'époque royale. Elle fut rédigée pour faciliter la tâche des trésoriers du royaume : chaque « maison principale » étant redevable d'une taxe (*khral*) et de corvées (*'u-lag*) envers le roi, le roitelet ou le monastère dont elle dépendait. Et, aujourd'hui, en dépit de l'abolition des corvées et des changements survenus dans le système de redevance (seuls les propriétaires de vergers et de grands troupeaux payant un impôt au gouvernement), ces maisons qui ont gardé leur titre de *khral-pa*, « payeurs de taxes », sont toujours les seules considérées comme membres à part entière de la communauté et les seules unités électives. Situation de « numerus clausus » que l'on retrouve parmi diverses communautés de langue tibétaine comme l'attestent, au Népal, G. Clarke à Hélambu et C. Ramble à Lubra :

> « Chaque villageois à part entière (*khral-pa*) a le nom du chef de sa maisonnée inscrit sur une liste conservée par les prêtres (...) Le nombre de membres du village (« village membership ») est établi et contrôlé par les prêtres du temple en fonction des maisonnées, et n'est sujet à aucun partage ou aucune autre revendication de la part des agnats ». (G. Clarke, 1980 b : 81).
>
> « En règle générale, la *gron-pa* est la plus petite unité reconnue par les documents économiques et religieux du village. (...) C'est l'unité également reconnue dans un contexte cérémoniel ou historique. (...). Si les *gron-pa* peuvent se subdiviser, elles ne peuvent être créés ou dissoutes. C'est pourquoi, elle constitue l'unité stable appropriée pour le registre des contributions à payer au temple ». (C. Ramble, 1984 : 186).

78 En tant qu'unité élective, la *khaṅ-pa* est la seule à avoir une personnalité juridique et à pouvoir participer aux affaires internes du village. Et, comme droits et devoirs sont liés, elle est en retour tenue à un certain nombre d'obligations sociales et religieuses. Elle doit collaborer aux travaux d'utilité publique (construction de pont, réparation des chemins communaux, etc.) et prendre en charge la nourriture, le combustible, le paiement et l'hébergement des lecteurs laïcs et religieux venus célébrer la « fête du milieu de l'été », ou lire des textes sacrés. Elle doit également participer aux collectes d'argent et de dons en nature faites au profit d'un monastère, et payer une fois l'an les

moines du village, les forgerons, les musiciens et le ***kaṭwāl*** pour les services rendus par ces derniers au niveau de la communauté villageoise. Enfin, elle doit aussi – en la personne du maître de maison – donner une réception (*phrug-pa*) lors de la naissance du premier enfant, et si c'est une fille, renouveler l'invitation à la venue d'un garçon, célébrer au moins une fête de mariage (*bag-stori*) par génération et remplir la fonction de « membar » (adjoint de quartier) quand vient son « tour ».

79 Son appartenance d'une part à une « communauté de quartier » (*bču-cho*) et d'autre part à une association d'entraide de nature rituelle ou *pha-spun*, lui permet toutefois de réduire l'ampleur et la fréquence de ces tâches en proposant un système de roulement et de partage mutuel. En outre, les « petites maisons » qui en dépendent, lui prêtent souvent main forte en échange de dons en nature et d'un peu de considération.

80 Contrairement au nombre des *khaṅ-pa*, qui – les registres et les témoignages en font foi – est resté remarquablement stable sur plus de cent ans, le nombre des « petites maisons » varie en fonction des fluctuations démographiques et du contexte juridique et économique.

81 A ce propos, il convient de différencier deux « types » de « petites maisons », celles qui sont territorialement dépendantes d'une « grande maison » et jouissent de terres par usufruit, et celles qui exploitent des terres leur appartenant ou des terres à ferme. En effet, si les premières, résidences de « vieux parents », de filles non mariées, d'oncle célibataire ou de religieux ordonnés, s'éteignent avec la mort des usufruitiers ; les secondes, résidences de cadets mariés séparément, se perpétuent par la transmission de leurs biens ou de leurs conventions de fermage, sans que la *khaṅ-pa* dont elles sont originellement issues ait droit de regard. Elles peuvent même à leur tour se segmenter et donner naissance à une « petite maison » de « petite maison » ([22]) (Fig. 36).

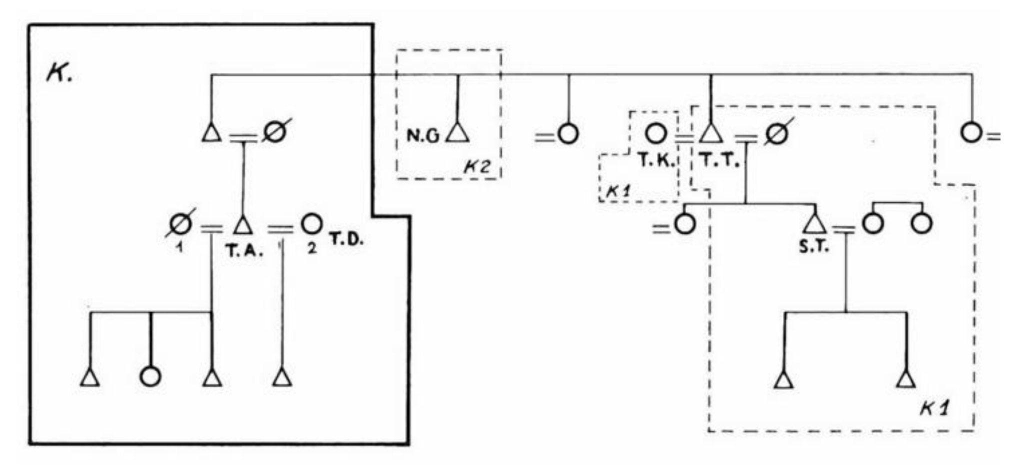


Fig. 36. – Exemple de segmentation d'une « maison principale » : la maison « Pikarpa ».

82 Ces « petites maisons », résidences de cadets démunis ayant préféré une indépendance maritale à la sécurité matérielle et au statut supérieur que leur donnait un mariage polyandre au sein de la « grande maison », étaient autrefois pauvres et méprisées. Leurs membres se louaient comme ouvriers agricoles ou comme tisserands, possèdant dans le meilleur des cas quelques ares de terres donnés par leur aîné. Sans fortune, ils ne pouvaient prétendre au respect et à l'estime publics qui s'attachent à tous ceux qui – en dépit d'un rang élevé – possèdent de l'argent et peuvent le dépenser avec ostentation.

83 Aujourd'hui, grâce à une meilleure connaissance de la loi de 1941, qui a permis à certains de recouvrer une partie de l'héritage familial, et à la possibilité de trouver

facilement un travail rémunéré, dans l'armée, les services publics ou le tourisme, la situation des cadets « indépendants » a changé. Sans contraintes dispendieuses au niveau villageois, cultivant en fermage les terres d'autres domaines et travaillant à l'extérieur pour augmenter leurs revenus, ils ont peu à peu réussi à s'enrichir et parfois, à acheter quelques terres arables ; bien que cela devienne de plus en plus difficile en raison de l'inflation foncière qui sévit actuellement au Ladakh (en 1984 à Hémis-shukpa-chan le ***khanal*** de terre (0,25 acre) se vendait 5 000 roupies, en 1986 à Leh son coût était de 27 000 roupies « tarif gouvernemental »).

84 Pour faire oublier leur statut de *khaṅ-bu* et se forger une identité en tant que maison indépendante, certains se sont attribués un « nom de maison », nom qui est souvent celui du maître de maison. Mais, si ce nom est utilisé dans la vie quotidienne par les villageois, il n'est pas sur la liste du village et ne confère aucun droit à ceux qui le portent. En outre, pour susciter l'admiration et asseoir leur réputation individuelle, des chefs de *khaṅ-bu* gagnant bien leur vie avec le tourisme estival et un salaire mensuel de fonctionnaire, agrandissent leur maison, la modernisent et se montrent généreux vis-à-vis de la communauté villageoise. Ils invitent de nombreux moines à célébrer des cérémonies coûteuses et les laïcs à venir y participer et à recevoir leur part de « nourriture consacrée » (*byin-rlabs*) le jour du rituel final. Ils font des dons importants aux communautés monastiques, construisent à leurs frais un grand moulin à prière pour le village (coût 4 500 rpes), et donnent beaucoup lors des collectes villageoises, bien qu'aucune participation ne leur soit demandée. Cependant, malgré ces dépenses considérables, ils ne peuvent acquérir qu'un certain prestige et espérer être entendus lors des « conseils de village », mais non obtenir le statut envié de *khaṅ-pa* et les privilèges et obligations qui lui sont liés. Indépendamment de leur richesse, de leur éducation « occidentale » et de leur générosité ostentatoire, ils restent toujours, sur le plan rituel, juridique, et politique, des « demi-portions » auxquelles rien n'est demandé, mais qui reçoivent seulement une demi-part lors de la distribution des gâteaux coniques (*chogs*) ou des briques (*phar-bu*) de pâte crue concluant des funérailles ou une grande cérémonie comme le jeûne du 15e jour du premier mois lunaire, et une demi-galette lors du *ches-bču* mensuel ([23]).

85 Il est d'ailleurs intéressant de noter qu'en dépit de l'amélioration certaine du niveau de vie de ces « petites maisons », leur nombre n'a pas augmenté. A Hémis-shukpa-chan, la plupart des « maisons de cadets » se sont établies il y a une quarantaine d'années et abritent le frère cadet, aujourd'hui veuf, son ou ses fils, sa belle-fille et leurs enfants (Fig. 36). L'« évidence » selon laquelle la modernisation d'une société favoriserait – à travers l'accroissement d'une économie monétaire et le recours possible à des revenus autres qu'agricoles – l'éclosion de familles nucléaires et la mort des familles polygamiques ou étendues se révèle erronée ([24]). A Hémis-shukpa-chan, les « maisons » les plus riches sont, aujourd'hui comme hier, celles qui abritent des familles composées, dont les différents membres se livrent à des occupations diversifiées comprenant non seulement l'exploitation du domaine agricole mais également des activités salariées ou commerciales assurant un apport d'argent liquide permettant d'acheter des engrais, des vêtements, des bijoux prestigieux sans puiser sur la réserve de grains.

86 La bipartition en « grande » et « petite maison » (*khan-pa / khan-bu*), autour de laquelle s'organisent la famille et le village au Ladakh, et qui se retrouve non seulement au Lahaul-Spiti, mais aussi dans plusieurs communautés de langue et de culture tibétaines du Népal ([25]), permet la reproduction de la société dans son ensemble, de génération en

génération. En maintenant la stabilité du nombre des « maisons principales », qui seules sont reconnues comme « membres à part entière » au niveau de l'organisation rituelle et politique du village, et en favorisant les mariages polyandres et le « principe monomarital » (c'est-à-dire un mariage par génération), ce système de répartition structure durablement les communautés villageoises chez lesquelles il existe et permet d'en contrôler la croissance démographique.

NOTES

1. Sur la maison *'brog-pa* : R. VOHRA, *An ethnography : the Buddhist Dards*, s.d. : 70-72.

2. Cf. P. DOLLFUS, 1986.

3. *dkar-khun* : « trou du blanc », mot qui, au Ladakh, désigne aujourd'hui une fenêtre, mais dont le premier sens est « ouverture dans le toit pour la lumière, la fumée et le *passage* » (Desgodins).
Selon R. A. STEIN (1956 b : 180 & 184), « L'ouverture du toit (qui correspond à la Porte du Ciel) a joué un rôle religieux éminent. Elle sert avant tout pour les communications surnaturelles et notamment célestes (...).
Les anciens rois du Tibet et les ancêtres des familles nobles sont descendus des dieux du ciel par « l'Ouverture du Toit » (*mthons, rgya mthons*) de ce ciel. Suivant les versions de la légende, ils descendirent les gradins d'une montagne sacrée, sorte de pilier du ciel, ou encore le long d'une échelle ou d'une corde. A leur mort, les rois remontaient au ciel par le même moyen de la corde *dmu.* Ils ne laissaient pas de cadavre sur terre, et pour cause. La corde d'ascension était lumineuse. C'était un arc-en-ciel dans lequel les rois fondaient et disparaissaient, si j'ose dire, « corps et âme ». Cette corde lumineuse partait de leur sinciput, c'est-à-dire de cette ouverture au sommet du crâne qui correspond à celle de la maison et du Ciel ».

4. Le *bcan rdo* évoque le *tho*, borne ou pierre dressée au Tibet moderne en l'honneur d'une catégorie de dieux et peinte de la couleur correspondante. Selon R. A. STEIN (1981 : 177), « le *tho* rouge consacré aux *bcan* semble être le plus courant, siège du dieu du sol, il est volontiers dressé au centre du village ». Par ailleurs, à propos de la construction d'une maison au Zanskar, P. MARÉCHAUX (1981 : 252) note : « Chaque soir, jusqu'à ce que la maison soit habitée, trois pierres posées l'une sur l'autre, *tho-bo*, sont disposées au sommet de la construction. Ce *tho-bo* est édifié pour chasser les démons, et barrer la route à toutes les forces maléfiques ». Les *tho bo* sont également attestés par C. JEST (1975 : 302) à Dolpo, où ils sont construits à proximité des terres cultivées.

5. Le lien entre la chèvre ou le bélier, les puissances de la terre et *Ama-Khon*, la « Mère-Terre », dont le signe mystique *spar-kha* est inscrit sur le crâne de bélier (ou de chèvre) et dont le nom est écrit en toutes lettres sur la plaquette de bois, apparaît également dans un rituel effectué par les agriculteurs pauvres au moment des premières semailles pour exorciser les mauvais esprits. Ces derniers remplacent en effet la lecture coûteuse (il faut nourrir les lecteurs) du texte intitulé *snaṅ-brgyad-bkra-çis-rcegs-pa,* par l'enterrement, dans un coin de leur champ de crânes de chèvre ou de bélier. (S. H. RIBBACH, 1955 : 151).

6. Dans son livre sur les coutumes et croyances populaires tibétaines, Norbu CHOPHEL (1983 : 42) relate l'usage dans un but similaire de dessins obscènes et effrayants. Ceux-ci sont peints sur la façade des maisons nouvellement construites pour détourner les regards concupiscents et

dangereux jetés par les passants sur ces dernières et assurer ainsi une longue vie au bâtiment et une existence heureuse à ses habitants.

7. Une idée similaire se retrouve à Hélambu *(Yol-mo)*, où le mât à prières érigé devant la maison témoigne de sa « citoyenneté », de sa pleine appartenance au village. (G. CLARKE, 1980 a : 181-182 note 74).

8. Au cours des *bsaṅs* mensuels, les textes suivants sont lus : *bsaṅs rnan gi čho ga ñis pa rnam sel / mnam med gsol bskad / dam čhos dgons pa yan zab* dans les maisons *'bri-guṅ-pa ; bsaṅs dpe bkra-çis re sgon ma* dans les maisons *'bnig-pa ; bsans kyi čho ga dṅos grub kyi gži od 'bar ba no ma char rin-po-che 'i phren-ba shes bya ba / nam dag čhos sku ma* dans les maisons *dge-lugs-pa*.

Lors du *bskaṅ gsol* qui a lieu après la moisson, la première journée est consacrée au *bskaṅ-ba* (« expression du contentement »), la seconde au *gsol-ka* (« demande de bénédiction »), la troisième à « la cérémonie des offrandes brûlées » *sbyin-sreg*, et la quatrième à « l'appel de la chance » *gyaṅ 'gug.*

En outre, au milieu de l'hiver quand les nuits sont longues, chaque maison effectue le rituel dit du *mcan thun* (« fait la nuit ») où le « Dict de Padmasambhava » est lu en équipes par des laïcs.

Enfin, fréquemment le maître de maison ou son père lit le livre « pour accumuler de la chance » *(bkra-çis dpe rcegs pa)* ou, pour conjurer la maladie, des ***mantra*** extraites d'un recueil intitulé *gzuṅ bsdus*.

9. L'emplacement et la date favorable pour commencer les travaux sont choisis en accord avec l'astrologue ou le moine.

Le jour J, ce dernier se rend sur le chantier et effectue un rituel destiné à pacifier les différentes esprits *(sa-bdag, gži-bdag, klu)* qui habitent la terre et dont la tranquillité va être perturbée par les travaux de terrassement. Quelques jours plus tard, une fois le bâti de la porte mis en place, le maître de maison cloue aux assemblages des petits morceaux de tissu des cinq couleurs, puis il répand des grains d'orge à chaque angle. Il met ensuite du beurre sur le linteau et offre à boire à tous les participants. Enfin, la maison terminée, le moine est à nouveau invité à une dernière cérémonie de consécration à l'occasion de laquelle des « chevaux du vent » sont accrochés sur le toit-terrasse et le mât à prière est érigé. Souvent, une image du dieu de la maison est clouée au dessus de la porte d'entrée. « Bénie soit cette maison ! Puisse-t-elle prospérer ! » *(bkra-çis gčig / khaṅ-pa nor dpal gčig).*

Sur les rituels de construction au Bhoutan : Chime WONGMO, 1985 : 107-114.

10. Voir également M. BRAUEN, 1980 : 100. et W. ASBOE (1938 : 377-378) qui parle du partage d'un pain levé en quatre morceaux : le premier pour la divinité du foyer, le second pour la « reine » de la poutre principale, le troisième pour la « reine » du linteau de la porte d'entrée et le dernier pour la consommation familiale.

11. Il est parfois difficile de différencier les offrandes faites au « dieu du pilier central » et celles faites en l'honneur des dieux *lha, bcan et klu.* En effet, axe du monde et mât de communication entre le monde supérieur du ciel, le monde intermédiaire et le monde souterrain, le pilier est un endroit priviligié pour rendre hommage à l'ensemble de ces divinités. Chaque fois qu'il s'agit de les propitier, le maître de maison ou l'officiant choisi pour le rituel se rend au pied du pilier, et lance à trois reprises des poignées de farine (ou d'autres nourritures) en direction des trois étages de l'univers (en haut, au milieu et en bas).

12. En Amdo, dans les maisons sharwa, des offrandes semblables (prémices, premières touffes de laine lors de la tonte et pincée du nouveau beurre) sont faites au dieu de la cuisine *khyim lha*, qui siège dans le pilier (S. KARMAY-P. SAGANT, 1987 : 245).

13. La « divinité-reine du foyer » ladakhi est cependant moins susceptible que le *thab lha* décrit par G. Tucci au Tibet, qui ne tolère aucune malpropreté, pas même qu'une marmite déborde (G. TUCCI, 1973 : 242). Au Ladakh, il est permis de poser ses chaussures près du foyer pour les faire sécher ou de renverser sa tasse posée au chaud sur le fourneau sans encourir le courroux de la divinité.

14. Au cours de notre enquête sur le *pha-lha*, nous n'avons jamais obtenu d'informations validant celles fournies par, R. REIS (1983 : 225, note 7) selon lesquelles : « Selon les hommes, le dieu de la maison habite dans une seule des maisons du *pha-spun*, et pour être plus précis dans un autel érigé sur son toit, mais les femmes sont convaincues qu'il réside dans chacune des chapelles privées ». En outre, comme nous l'avons constaté, la divinité du *pha-spun* ne réside pas toujours dans un autel unique édifié dans une des maisons du « groupement cultuel », mais peut séjourner à la fois dans un autel collectif bâti à l'extérieur de toute habitation et dans plusieurs autels « privés » construits dans des maisons différentes appartenant à un même *pha-spun.*

15. Cité par I. MARTIN DU GARD, 1971 : 395, voir aussi A. WADDELL, 1974 : 374 et F. GRENARD, 1974 : 315.

16. En Amdo, chaque maison a un esprit *klu* femelle attitrée, qui confère à la maîtresse de maison son autorité, mais qui, contrairement au Ladakh, n'habite pas un *klu ban* placé dans la maison, mais une source ou un arbre, située généralement dans un champ appartenant à la maison. (S. KARMAY-P. SAGANT, 1987 : 247).

17. Sur la maison comme unité sociale de base, voir B. N. AZIZ, 1978 : 108, G. CLARKE, 1980 a : 121, C. JEST, 1975 : 219, N. LEVINE, 1977 : 171.

18. L'importance du travail féminin dans la vie domestique et agricole est mentionnée dès le XIXe siècle par tous les voyageurs et administrateurs s'étant rendus au Ladakh : W. ASBOE, 1947 : 192 ; F. DREW, 1976 : 250 ; W. MOORCROFT, 1971, vol. 2 : 245.

19. En cas d'adultère, l'enfant, généralement reconnu ou tout au moins accepté par l'époux légitime, est considéré comme l'égal des autres enfants. De toute façon, ce dernier n'étant jamais l'aîné – un enfant adultérin avant le premier enfant légitime entraînant la rupture immédiate du mariage – il n'est (comme ses « frères » cadets) ni l'héritier du domaine parental, ni l'objet d'une cérémonie de mariage *(bag-ston).* Il arrive également que le géniteur – en accord avec sa femme – reprenne l'enfant « bâtard » vers dix-douze ans, le forme et le « case ». Enfin, dans le cas d'une fille aînée de *khaṅ-pa,* enceinte avant son mariage, on s'arrange pour la marier rapidement (avec le géniteur ou non) quitte à augmenter la dot et à baisser le taux de la « corde de la mariée » (ou compensation matrimoniale) demandée.

20. Sur le « nom de maison » : B.N. Aziz, 1974 : 27.

21. Chez les Sherpa également, deux familles n'habitent jamais sous le même toit, et la règle générale veut que chaque couple possède sa propre demeure. Cependant, à l'encontre du Ladakh, ce ne sont pas les parents qui quittent la. grande maison pour s'installer dans une maison annexe, mais les jeunes mariés qui se construisent une nouvelle habitation. Et, ce n'est pas l'aîné qui hérite de la maison parentale, mais le dernier né qui bien que marié continue de vivre avec ses parents (C. von FÜRER-HAIMENDORF, 1980 : 65-66).

Dans l'Amdo, chez les Sharwa, quand le fils aîné se marie, les parents ne partent pas habiter dans une autre demeure, mais ils prennent leur retraite. Le père déléguant les responsabilités de la maisonnée à son fils, la mère cédant l'autorité qui lui est attachée à sa bru, qui « a dorénavant le haute main sur les travaux des autres femmes de la maison y compris de sa belle-mère ». Toutefois, si le père abandonne ce jour là, les meilleurs fusils, les meilleurs chevaux, les meilleurs *mjo* et les activités qui requièrent la vigueur d'un jeune homme, « il conserve la place la plus élevée du « rang », sur son estrade de bois, sa chambre dans les appartements privés. (...) Il devient un vieil homme. Mais s'il en a jamais eu, il conserve tout son pouvoir dans les affaires publiques du village et de la fédération ». (S. KARMAY-P. SAGANT, 1987 : 244).

22. L'existence de ces deux types de « maisons satellites » (*kha-thor/kha-thor-bu* : « fragments séparés ») est également attestée par C. Ramble à Lubra, communauté de langue tibétaine du Népal occidental.

23. Pour les Ladakhi, statut économique et « statut de maison » ne sont pas nécessairement liés. Même pauvre et travaillant chez les autres comme journalier, un maître de maison principale garde ses privilèges et ses charges de *khaṅ-pa-pa.* Chez les Tibétains de Ding-ri, le statut

économique peut remettre en cause le statut de membre de « grande maison » ou « dr'ong-pa » *(gron-pa)* ou de « petite fumée » ou « dü-chung » *(dud-čhuṅ)* acquis par la naissance. (B. N. AZIZ, 1978 : 114).

24. Sur la réfutation de la thèse selon laquelle la modernisation et l'urbanisation d'une société entraînerait inévitablement, du fait d'une diversification de l'économie et de l'introduction de l'argent, la mort des « joint family » et la prédominance des familles nucléaires, voir l'article de D. QUIGLEY (1985) sur les commerçants néewar de la petite bourgade de Dhulikel au Népal, et l'enquête menée par U. GOMBO (1985 : 167-175) auprès des communautés tibétaines citadines de la vallée de Katmandu, dont le principal revenu vient de la fabrication et de la commercialisation de tapis.

25. La segmentation d'une « maison mère » en maison principale et maison(s) annexe(s) est attestée de façon détaillée au Lahaul-Spiti, au Kinnaur chez les familles bouddhistes, et au Népal, à Bharagaon et chez les Nyin-ba.

Au Spiti, la *khaṅ-čhen* ou « grande maison » abrite le groupe domestique du chef de famille, responsable pour le paiement de la taxe foncière et les corvées (au XIXe s.), la *khaṅ-čhun* ou « petite maison », qui dispose d'un lopin de terre en usufruit, est la résidence des vieux parents retirés après le mariage de leur aîné, et la *yaṅ-čhuṅ* « encore une petite », celle d'un parent proche (tante, oncle, grand-père, etc.) ou de la soeur du chef de famille et de ses enfants illégitimes ; généralement elle aide la « grande maison » qui, en échange supplée à ses besoins. (Cf. *Punjab Gazetteer of 1899*, cité par P. CARRASCO, 1959 : 31-32).

Dans le district de Bharagaon (Népal de l'ouest), la « maison principale » ou *groṅ-pa* peut donner naissance à des maisons annexes appelées *kha-thor* (« fragments isolés »). Parmi ces dernières, on distingue par un nom particulier, les *rgan-chan* (« nid des vieux ») avec ou sans terres qui abritent des personnes âgées, parents de l'actuel chef de famille, grand oncle ou grande tante paternels, les *mo-ran-mo* « femme par elles-mêmes », résidences de parentes célibataires, les *pho-rah-ba* « hommes seuls », résidences d'hommes célibataires ou veufs, et les *chos-žiṅ*, demeures de religieux mariés ou de nonnes. (Cf. C. RAMBLE, 1984 : 186-199).

Enfin, chez les Nyinba, trois types de « maisons » sont à distinguer : la « grande maison » *(groṅ-ba)*, propriétaire de terres et de biens, et deux « dépendances », la « petite maison » *(khaṅ-čhuṅ)* habitée par les anciens esclaves et leurs descendants et la « surba » (*zur-ba*) issue de la segmentation de la *groṅ-ba* et abritant des membres ayant choisi de résider de façon indépendante. (Cf. N. LEVINE, 1977 : 120-162). L'absence au Ladakh d'une maison annexe occupée par des esclaves affranchis est due au contexte historique. Contrairement au Népal, où il fut effectivement aboli au cours des années 1924-1925, le Ladakh ne connut pas d'esclavage « institutionnalisé ».

Chapitre 6 : « Communauté de quartier » (*Bču-Cho*) et « Groupement cultuel d’entraide » (*Pha-Spun*)

1 Cellule familiale, première unité de production et de consommation, la « maison » est l’élément de base autour duquel se structure toute la vie sociale. Et, si elle nécessite l’aide de tous ses membres pour vivre et prospérer, elle est également dépendante de ses « consoeurs » avec lesquelles elle entretient au sein du village des relations d’entraide institutionnalisées.

La « communauté de quartier » ou « groupe de dix » : *Bču-Cho*

Une unité territoriale

2 Au Ladakh, chaque village comptant plus d’une dizaine de « maisons principales » est composé de deux à quatre (voire cinq) sections comprenant chacune idéalement dix *khaṅ-pa* et les multiples dépendances ou *khaṅ-bu* qui leur sont liées. Chacun de ces « groupements de dix » ou « choutso » (*bču-cho*) porte un nom faisant généralement référence à l’emplacement ou à la configuration géographique du terrain où il est implanté (Fig. 37).

3 A Leh, les « quartiers » de la capitale, qui comprenaient à l’époque royale les environs immédiats, s’appellent « le côté du mur » (*skya-nos*), « les trois portes » (*sgo-gsum*), « le sommet le plus élevé » (*yaṅ-rce*) ou « sur l’éperon » (*sgaṅ-las*).

4 A Hémis-shukpa-chan, où les quatre « quartiers » du village s’échelonnent du nord au sud suivant l’axe de la rivière, on trouve le quartier dit du « sommet de la vallée » (*luṅ-ṅu-rce*) qui s’étend jusqu’à 3 900 mètres d’altitude, celui dit « hors du château » (*phyi-mkhar*) dont les maisons s’élèvent autour de la butte rocheuse sur laquelle était construit l’ancien palais royal, puis le quartier « de la tête de cheval » (*rta-mgo*) dont

personne ne sait pourquoi il s'appelle ainsi, et enfin le quartier « séparé par un ravin » (*rko čhod*), qui regroupait originellement un ensemble de maisons situées au sud du village sur la rive gauche de la rivière Hémis (Fig. 38).

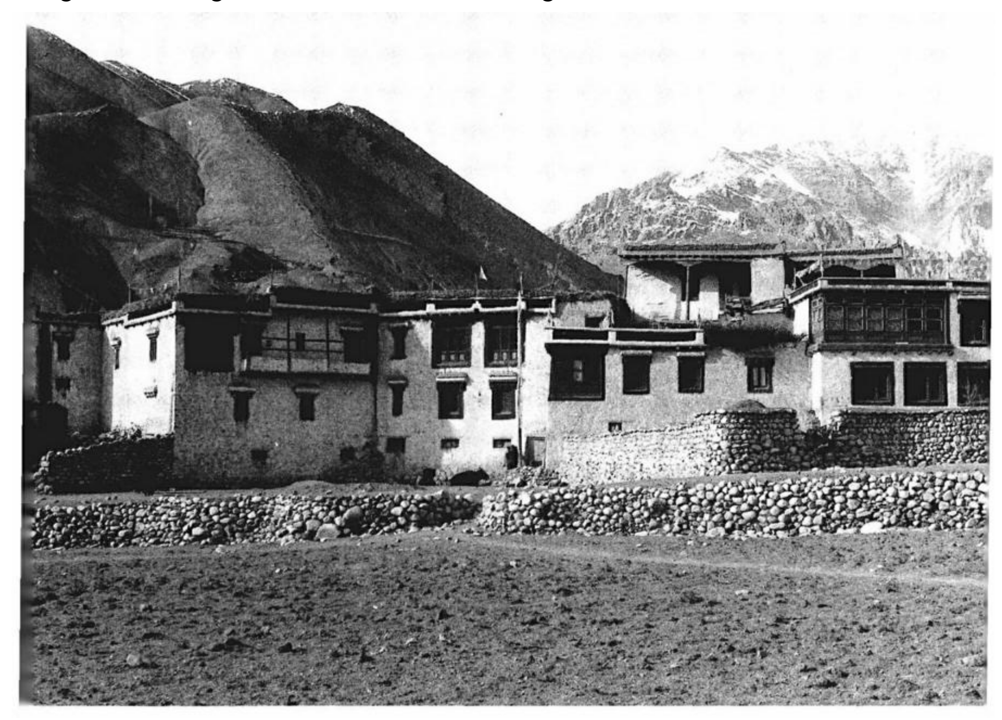


Fig. 37. – Groupe de maisons du quartier *rko-čhod.*

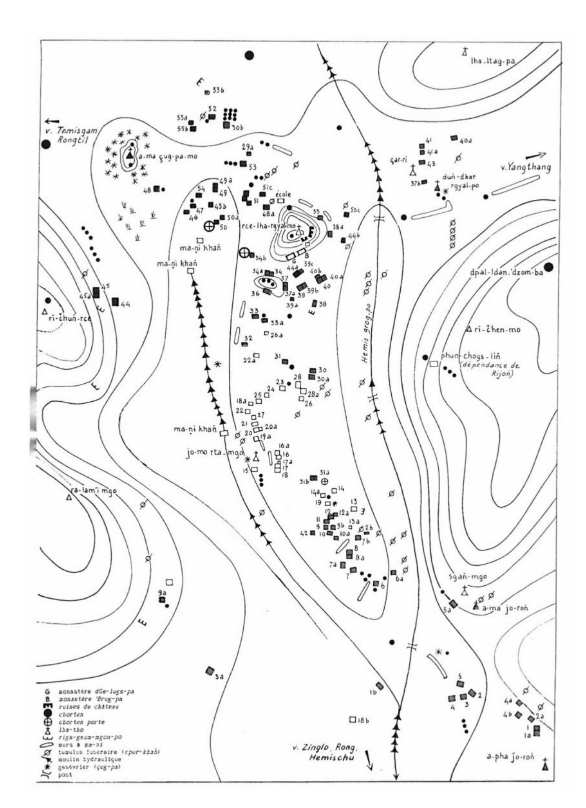


Fig. 38. – Répartition des maisons en quartiers.
Répartition des « maisons » en quartiers :
habitation
– en rouge : habitations appartenant au quartier *luṅ-ṅu-rce.*
– en vert : habitations appartenant au quartier *phyi-mkhar.*
– en jaune : habitations appartenant au quartier *rta-mgo.*
– en bleu : habitations appartenant au quartier *rko-čhod.*
– en blanc : maisons inhabitées.
Les noms correspondant aux numéros portés sur la figure se trouvent en annexe, a, b et c indiquent le statut de « petite
maison ».

5 Les diverses maisons principales et annexes du village sont ainsi réparties :

- *luṅ-ṅu-rce* : onze *khaṅ-pa* et quinze *khaṅ-bu*
- *phyi-mkhar* : onze *khaṅ-pa* et dix-neuf *khaṅ-bu*
- *rta-mgo* : douze *khaṅ-pa* et dix-sept *khan-bu*
- *rko-čhod* : douze *khaṅ-pa* et quinze *khaṅ-bu.* (Cf. liste en annexe).

6 Chaque quartier est représenté auprès du chef de village par un homme, le « membar », membre de *khaṅ-pa*, qui est désigné à cette charge pour un an et sert d'intermédiaire et de porte-parole entre les villageois et le chef du village.

7 « Physiquement », le passage d'un quartier à l'autre est marqué par un chorten-porte ou *kha-g̃nis mčhod-rten* (« chorten à deux bouches »), dont le plafond est souvent décoré d'un mandala, et sous lequel on passe toujours à pied. Comme les différents édifices religieux et constructions votives qui cernent le village, ces chortens d'entrée placés en des lieux-frontières structurent l'espace villageois.

8 Ces « groupements de maisonnées » basés sur le lieu de résidence sont directement liés au territoire. Cependant, habiter le quartier A ne signifie pas nécessairement être membre de la communauté de ce quartier (et réciproquement). Ainsi, quand une famille déménage pour des raisons de commodité d'un quartier à l'autre, elle ne change

pas pour autant d'affiliation, mais continue à appartenir à son quartier d'origine. De la même façon, les habitants d'une « petite maison » appartiendront toujours, quelle que soit leur localisation, au quartier de la « grande maison » dont ils sont issus. A Hémis-shukpa-chan, la maison « Markalaga » (*mar ka la ga :* « argile blanche ») a ainsi une de ses dépendances (*khan-bu*) située au bord de la route à Hémis-chu, soit à plus de deux heures de marche de la maison principale.

Une unité sociale

9 Au niveau plus large de la communauté villageoise, chaque *bču-cho* est tenu d'assurer certaines fonctions, telles que la lecture d'un nombre donné de volumes du *'Bum* et la circum-ambulation de son territoire au printemps, la célébration en hiver du *mcan thun* (« fait la nuit ») au cours de laquelle est lu du crépuscule à l'aube le « Dict de Padmasambhava » ou encore, plus prosaiquement, l'entretien des sources où les habitants du quartier vont chercher l'eau et celui des chemins d'accès et des ponts.

10 Par ailleurs chaque année, à tour de rôle, un quartier est choisi pour prendre en charge les préparatifs et les frais occasionnés par les fêtes du Nouvel an : préparation de la bière d'orge, approvisionnement en combustible, confection des déguisements etc. Au cours d'une réunion préparatoire placée sous l'égide du « membar », les tâches sont réparties entre les différentes *khaṅ-pa* (quelquefois secondées par leurs « annexes »), les acteurs et les danseurs des multiples saynètes et danses qui ponctuent cette période de festivités sont désignés. Puis, l'ordre à observer dans le déroulement des diverses cérémonies rituelles et des nombreuses réjouissances qui composent le Nouvel an est instauré (tour de rôle dans les différentes maisons du quartier pour l'accueil de la troupe de danseurs, pour la collation *rta čhaṅ*, précédant la course de chevaux...) ([1]).

11 Enfin, selon ce même principe de roulement, un quartier est désigné au début de l'été pour le blanchiment des édifices religieux. Et au sein de ce dernier, deux maisons *gñer-pa* sont à leur tour choisies pour collecter dans la montagne les roches calciques qui, chauffées à blanc, sont diluées avec de l'eau, chauler à l'aide de grandes perches munies de boules de chiffon les chortens et les murs des monastères du village, et préparer la bière pour la réception en plein air de tous les hommes du village qui, en fin de journée, conclut cette cérémonie.

12 Ce caractère de « corporation » que le quartier exprime en menant des actions communes au profit du village ou en se réunissant entre « pairs » pour discuter avec leur représentant d'une décision prise (ou à prendre) par le *'go-ba,* il le manifeste également à l'occasion du mariage ou de la mort de l'un de ses membres. Dans le premier cas, en s'asseyant ensemble en cercle près des jarres de bières dans le *khrom* (Fig. 10) ; dans le second cas, en se réunissant un mois après les funérailles, pour réciter avec les parents du défunt le ***mantra*** dédié à Avalokitesvara : *Om maṇi padme hūm.*

Une unité rituelle

13 Unité territoriale, réseau d'entraide, le *bču-cho* affirme chaque mois sa cohésion en tant que groupe défini et permanent, au cours de la cérémonie religieuse célébrée en l'honneur de Padmasambhava le huitième ou le dixième jour du mois et intitulée de ce fait *ches brgyad* (le 8) ou *ches bču* (le 10) (*ches* : « date, jour du mois ») (PI. V, 11).

14 Ce jour là, chaque *bču-cho* se retrouve entre « pairs » pour boire de la bière d'orge et lire des textes sacrés en l'honneur du grand saint. En effet ce dernier, quoique fondateur de l'ordre *rÑiṅ-ma-pa*, est vénéré par tous les Ladakhi, quel que soit leur ordre d'appartenance, et nombreux sont ceux qui possèdent une statue ou une image du *guru* dans leur chapelle.

15 Cette réunion mensuelle, où tous les chefs de « grande » et de « petite » maisons sont conviés, ainsi que leurs enfants, est organisée tour à tour par l'une des *khaṅ-pa* du quartier. Elle a lieu à la tombée de la nuit (vers huit-neuf heures en été, vers trois heures en hiver) quand les travaux agricoles quotidiens sont terminés. Peu de temps avant, un des enfants de la maisonnée qui reçoit s'est rendu dans chacune des maisons du quartier, afin d'en convier nominalement les occupants. A Hémis-shukpa-chan contrairement aux villages voisins de Témisgam et de Nurla où les femmes sont invitées à boire du thé et de la bière accompagnés de farine, de beurre et de pains levés, seuls les hommes participent au *ches bču* ([2]).

16 Dans la maison « hôte », la maîtresse de maison a préparé la quantité de bière d'orge nécessaire à la cérémonie, soit une quarantaine de litres contenus dans une une cuve de fer blanc appelée « marmite de quartier » (*bču-cho zaṅs-bu*), et cuit les galettes de farine de blé (*ta-gir sra-mb*) qui seront distribuées au moment du départ des convives. De son côté, le chef de maison a transformé, avec l'aide de ses enfants, la pièce du foyer ou celle réservée aux invités et construite à l'étage supérieur en « salle de lecture », disposant les tapis et les tables basses en ordre décroissant de hauteur et tâchant de trouver un éclairage adéquat.

17 Peu à peu, les convives arrivent et s'installent sur les tapis mis en guise de siège, chacun à la place qui lui revient. Sortant leur bol de leur manteau et le posant devant eux sur la table, ils commencent à discuter et à boire, incités par le jeune garçon qui fait le service, une louche ou un pot de cuivre à la main. En « tête de ligne », les aînés commencent à lire dans le brouhaha le premier texte de la soirée : « les sept sections » (*leu bdun ma*).

18 Près du pilier central, une fumigation se consume. Les mains dans la farine, le maître de céans ou l'un de ses parents, confectionne un grand gâteau de pâte (*chogs*) fait de bière et de six à huit kilos de farine d'orge, ingrédients apportés en « participation » avec une dizaine de galettes et deux litres de chang par le ou les chefs des *khaṅ-bu* dépendants de la maison « hôte ». Le gâteau modelé et décoré de sucreries est posé au centre d'une assiette de cuivre entouré de galettes ; des pilules de longue vie (*ce ril*) et un petit cône de pâte appelé *tho-mgo-čhe* sont à leur tour confectionnés et mis dans une assiette creuse. L'ensemble, décoré de pastilles de beurre et d'un colorant rouge *'bri-mog* obtenu en faisant frire une racine, est alors déposé sur une planchette de bois près du foyer.

19 Dans l'assemblée de plus en plus bruyante, au milieu des interjections et des plaisanteries, la lecture continue, des prières pour obtenir la réalisation de tous ses désirs (*bSam-pa Ihun grub*) et écarter les dangers du chemin (*bar cad lam sel*) ayant succédées aux « sept sections ». Une pause de quelques minutes, au cours de laquelle sont distribués les « pilules de longue vie », et la lecture reprend avec « une demande de pardon au Guru Padma » (*gu-ru 'thol bçad*) et la lecture des faits et des paroles du grand saint (*slob-dpon pad-ma mdzad-pa'i bka' than bsdus*). Cette dernière achevée, les diverses offrandes sont offertes à Padmasambhava en l'honneur duquel cette cérémonie est célébrée, puis sont posées devant le doyen de l'assemblée qui procède au partage : le sommet du gâteau et une demi-galette sont tout d'abord découpés et

montés avec un bâtonnet d'encens dans la chapelle de la famille pour les divinités du panthéon bouddhique, puis le reste est partagé entre les *khaṅ-pa* et *khaṅ-bu* du quartier ; chaque *khaṅ-pa* recevant un gros morceau du gâteau de pâte et trois galettes, et chaque *khan-bu*, un petit morceau et deux galettes. Quant aux parts des absents, elles sont conservées et remises aux intéressés le lendemain du *ches-bču.*

20 Au cours des quatre heures que dure la lecture des textes, seuls les lecteurs (deux ou trois hommes âgés) observent une attitude recueillie et lisent avec attention, le reste des convives (une douzaine d'hommes et d'adolescents) se contentant de boire, de bavarder et de répéter de temps à autre un ***mantra*** connu. Ce comportement léger des assistants, voire des officiants, au cours des offices liturgiques est commun à toutes les cérémonies quel qu'en soit leur objet. Et, personne ne trouve incongru ou irrespectueux de faire des plaisanteries fussent-elles égrillardes, au cours des pauses qui les ponctuent ([3]).

21 En outre, quand le village est d'importance et comprend plus de deux sections, chaque *bču-cho* est placé sous la protection d'une divinité qui seconde la divinité tutélaire du village, et à qui les membres du quartier rendent un culte annuel ([4]). Ces « divinités de quartier » (*bču-cho'i Ihd*), qui siègent dans des autels de pierres sèches ou de briques de terre crue érigés sur des éminences rocheuses ou près d'arbres sacrés portent des noms évocateurs : « Mère des Genévriers » (*a-ma çug-pa mo*), « Roi de la Conque Blanche » (*duṅ-dkar rgyal-po*), « Reine-Tête de Cheval » (*rta-mgo ǰo-mo*), ou « Père-Roitelet de la Vallée Étroite » (*a-pha ǰo roṅ*). Souvent, placées à la croisée des chemins ou à l'entrée du village, elles jouent également le rôle de divinités gardiennes et défendent l'espace villageois contre les agressions extérieures.

22 A Hémis-shukpa-chan, c'est grâce à « la Mère des Genévriers », divinité protectrice du quartier *luṅ-ṅu-rce*, que le village évita les épidémies de variole et de typhus qui ravagèrent les villages voisins de KJialatse, Temisgam, Tia et Ang. De même, « le Père-Roitelet de la Vallée Étroite », dont la résidence, accolée au *rigs-gsum-mgon-po* bâti au sud-est du village, surplombe le pont séparant l'agglomération d'Hémis-shukpa-chan des hameaux tributaires de Rong et de Zinglo, veille sur les maisonnées de *rko-čhod* et barre le chemin aux forces mauvaises monuant du sud. Un peu plus au nord, sa compagne, *A-ma ǰo roṅ*, « la Mère-Reine de la Vallée Étroite » contribue à la protection de ce quartier et à celle de l'ensemble du village en coupant la route aux mauvais génies habitant la vallée étroite menant au monastère de Ridzong. Associée aux différentes divinités protectrices du village, beaucoup de villageois en font la parèdre du « Père-Roitelet de la Vallée Étroite ». Ils justifient le besoin de deux divinités pour un seul quartier par l'extrême virulence des démons « tournant en rond » dans la vallée étroite, qui aigris et vexés d'être toujours contrecarrés dans leurs noirs desseins par les rituels et les mesures apotropaiques puissantes mises en place par les moines de Ridzong pour protéger l'enceinte du monastère, cherchent la moindre minute d'inattention pour attaquer le quartier « coupé par le ravin » et ses environs (Fig. 39).

23 Cependant, si le culte annuel rendu au « Père-Roitelet de la Vallée Étroite » est similaire à ceux rendus aux divinités tutélaires des autres quartiers du village, celui célébré en l'honneur de la « Mère-Reine de Vallée Étroite » en diffère par sa date et les offrandes qui y sont faites. Il a en effet lieu quelques semaines après la fête du milieu de l'été, au moment de « l'offrande aux dieux des prémices » (*shrub-lhd*). L'officiant, le plus souvent le moine « en poste », mais parfois un des astrologues du village, monte à l'autel de la divinité, l'invite à l'écouter et lui demande le bonheur, la prospérité et une bonne

récolte. Ceci fait, il renouvelle le bouquet de feuillages caduques, dont il ne reste plus – un an après – que quelques rameaux morts et effeuillés, par une gerbe composée des premiers épis d'orge et de blé, de luzerne fraîche, de pois nouveaux, et de feuillage vert de saule et de peuplier. Puis, il verse du lait, du yoghourt dans la corne située sur la face sud de l'autel, oint celle-ci de beurre et termine par des oblations de farine.

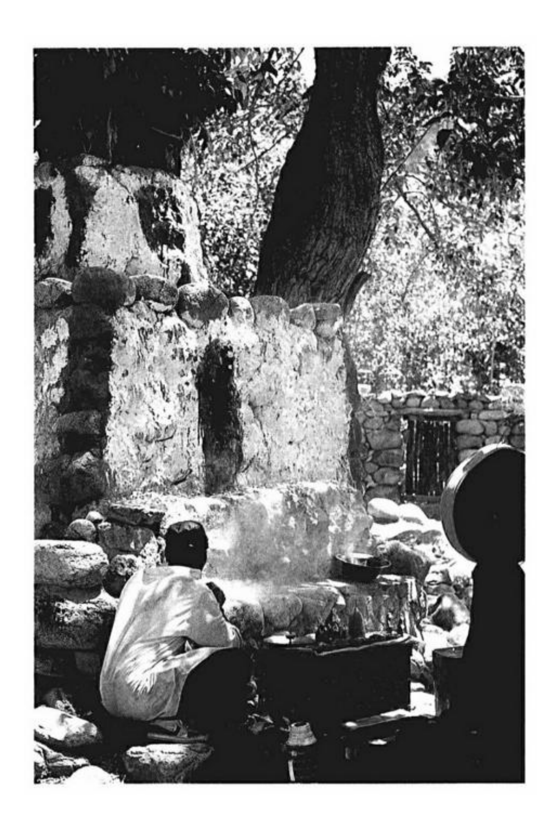
24 La cérémonie est rapide, une vingtaine de minutes, et discrète, elle ne réunit pas plus de trois personnes. Elle ne donne lieu ni à des beuveries, ni à des danses villageoises comme les cérémonies célébrées au milieu de l'été, qui réjouissent – le quinzième jour du sixième mois lunaire – les « divinités de quartier », et par lesquelles, chaque « communauté de quartier » rend hommage à la divinité qui le protège.

25 A Hémis-shukpa-chan, le 11 août 1984 (15. VI), le moine *'Brug-pa* est seul au village, car son confrère *dGe-lugs-pa*, membre du monastère de Likir, participe à la grande fête monastique donnée en ce lieu pour commémorer le premier jour des enseignements du Bouddha. Aussi doit-il assurer la cérémonie liturgique accompagnant le « changement de *lha-tho* » aux quatre autels de quartier du village : à 9 heures du matin dans le quartier nord à l'autel de « la Mère des Genévriers », vers midi à l'est du village à l'autel du « Roi de la Conque Blanche », dans l'après-midi à l'autel de « la Reine-Tête de Cheval » et dans la soirée à celui du « Père-Roitelet de la Vallée Étroite ».

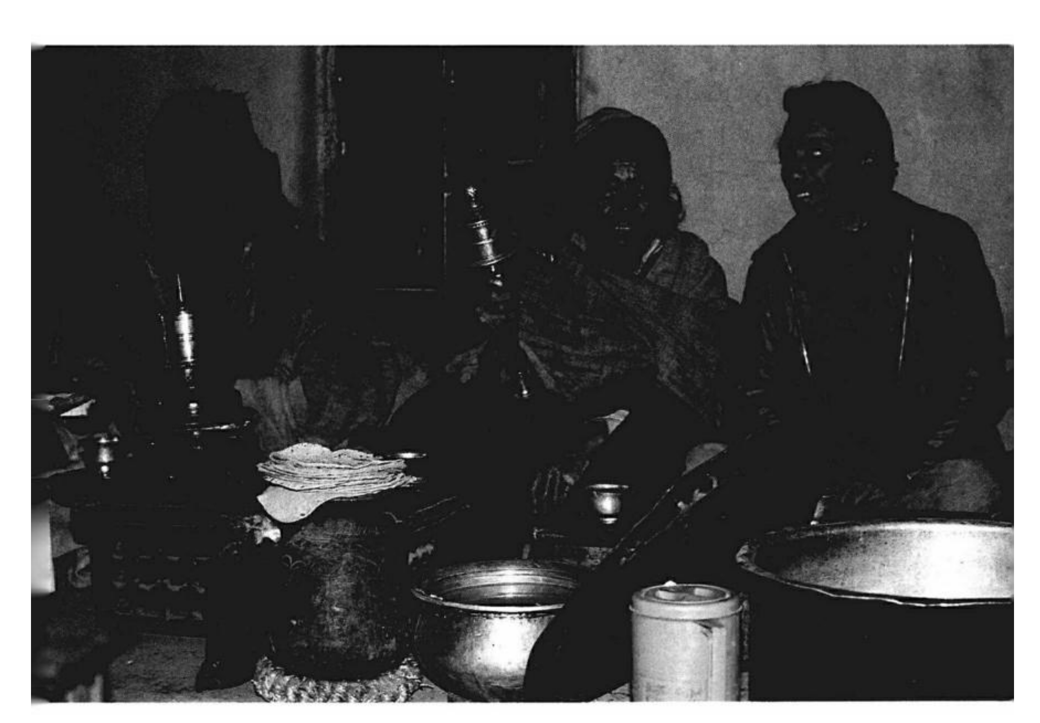
26 Nous donnons ici une description de la cérémonie telle qu'elle s'est déroulée à l'autel du « Roi de la Conque Blanche », résidence de la divinité protégeant le quartier *phyi-mkhar*, bâti aux abords du château et considéré comme le plus ancien.

27 Vers midi, après avoir pris une collation dans l'une des deux maisons du quartier désignées pour être *gñer-pa* et réuni les éléments nécessaires à la cérémonie, le moine, accompagné de quelques hommes, se rend à l'autel de la divinité du quartier. Edifié à l'est du village, sur la rive gauche du torrent près d'un saule vénérable, c'est une construction en briques de terre crue de plus de deux mètres cinquante de hauteur, faite de deux cubes superposés : le premier mesurant près de deux mètres de côté, le second une soixantaine de centimètres. Les fondations de l'édifice sont consolidées par de grosses pierres rondes formant un petit muret, tandis que le sommet est couronné d'un important bouquet de feuillages de peuplier et de saule maintenus en leur base par des écharpes de tulle et des cornes disposées en cercles concentriques. Sur la face orientée au nord-est vers la rivière Hémis, une corne de bovidé, encastrée entre deux briques, reçoit les offrandes de bière et de beurre (Fig. 39).

Pl. V
10. « Fête du milieu de l'été » à l'Autel du Roi de la Conque Blanche.



11. Réunion du « dix du mois » ou *ches-bču.*



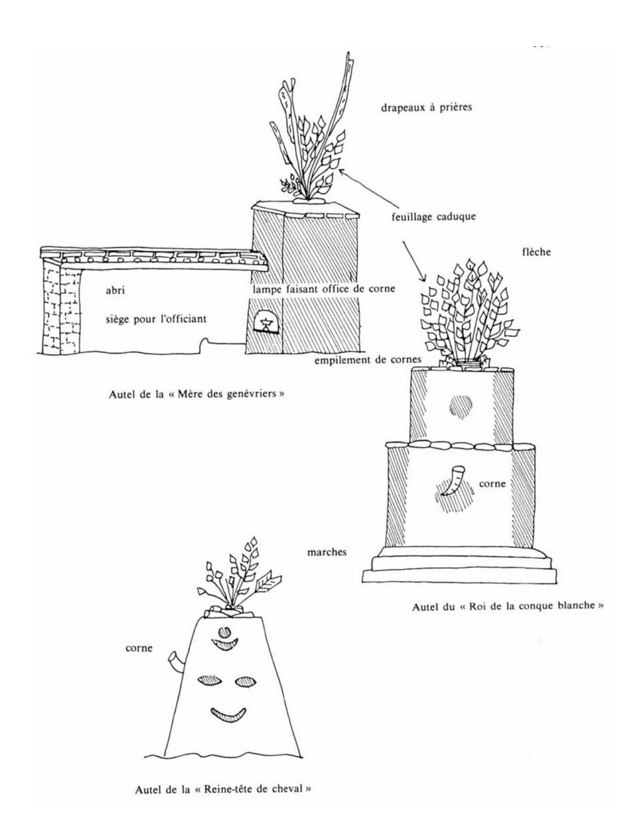


Fig. 39. – Trois autels de divinités de quartier.

28 Pendant que le moine installe un petit autel, y dispose les sept offrandes essentielles, et s'apprête à pétrir les gâteaux sacrificiels (*mčhod-pa*) nécessaires au rituel et un *chogs* avec la farine, la bière et le beurre collectés par les *gñer-pa* le matin même dans les différentes maisons du quartier, ces derniers se livrent aux préliminaires du « changement de l'autel ». Ils font une fumigation, renouvellent la grande bannière proche de l'autel en clamant la victoire des dieux sur les démons, et offrent, au pied du mât, des grains d'orge et des rasades de bière aux maîtres du lieu. Puis, ils enduisent la corne de l'autel avec du beurre provenant des différents morceaux, dons des maisons-membres, et versent dans son orifice quelques gouttes de bière prélevées dans chacun des pots, également offerts par les diverses maisons du quartier.

29 Quarante minutes plus tard, les gâteaux sacrificiels sont terminés : le principal porte, selon l'usage, le nom du livre prescrit par la liturgie en vigueur pour la circonstance : *bsaṅs 'i mčhod-pa.* Il est placé au centre, encadré de deux gâteaux triangulaires (*ba-liṅ*), de huit petits « pouces de pâte » (*'khor brgyad* : « les huit qui entourent ») et de trois petits « galets » ou *thebs-skyu.* Assis face à l'autel, le tambour sur cadre à main droite, *mes-mes 'brug-pa* peut alors commencer la lecture du livre du *bsaṅs (bsaṅs dpe bkra çis re skoṅ).* Pendant ce temps, les *gñer-pa* se chargent de renouveler les feuillages qui ornent l'autel et l'écharpe de tulle qui les enserrent, blanchissent l'édifice, enduisent les arêtes, le motif central et les cornes qui le couronnent d'argile rouge, et accrochent dans les branches basses du vieux saule des drapeaux à prières (PI. IV, 9).

30 A deux heures de l'après-midi, la lecture du *bsaṅs* s'achève ; ayant offert le *chogs* aux dieux, le moine en découpe une partie et la dépose sur l'autel du « Roi de la Conque Blanche », puis il partage le reste entre les différentes personnes présentes avant de se retirer pour aller célébrer le *bsaṅs* du quartier *rta-mgo.* Les *gñer-pa* le remercient avec effusion, versent une nouvelle fois de la bière dans la corne et promènent une dernière

fois une fumigation de genévrier et de *bsur* autour de l'autel de la divinité et du mât à prières. Le rituel terminé, il faut maintenant préparer la collation destinée aux habitants du quartier. La bière d'orge confectionnée par les maisons *gñer-pa* avec l'orge donnée par chaque personne du quartier désireuse de participer au « pique-nique » (*phye-bsdus* : « farine rassemblée ») à raison d'une mesure de grain par homme et d'une demi-mesure par femme (censée boire moins de bière...), est apportée dans de grandes jarres de terre. Du thé bout dans la « marmite du quartier ». Des longues couvertures sont déroulées en guise de siège, des poutres, des pierres plates mises en guise de table. Un espace est réservé aux hommes, un autre aux femmes.

31 A trois heures, les musiciens et les premiers convives arrivent et commencent à boire. Vers quatre heures, la fête bat son plein avec plus de quatre-vingt personnes, dont beaucoup d'enfants et d'adolescents. Si chaque maison du quartier concerné, nominalement invitée, a envoyé un ou plusieurs de ses membres, peu nombreux sont ceux de *luṅ-ṅu-rce* (quartier complémentaire du « haut », officieusement convié), et encore plus rares les habitants des quartiers du « bas », la discrétion étant une règle de politesse fondamentale ([5]). Beuveries, danses, commérages et plaisanteries se prolongent plusieurs heures durant, jusqu'à la tombée de la nuit. Chacun regagne alors son foyer, les hommes titubant, les femmes chargées des différentes boules de farine faites sur place et de leurs marmots endormis ([6]).

32 Le regroupement en moitiés (haute et basse), qui apparaît au cours de cette « fête du milieu de l'été », est également présent lors des cérémonies de don et de contre-don précédant une fête de mariage (*bag-ston*) ou de naissance (*phrug-pa*). En ces occasions, où tous les villageois se rendent dans la maison des parents du marié ou de la mariée, ou de ceux d'un enfant venant de recevoir son nom pour apporter les présents de circonstance (bière, farine, beurre, bouquetin de pâte, argent, vêtements etc.) évalués en fonction du lien de parenté consanguine et cultuelle, une journée est en effet consacrée aux « gens du haut », une autre aux « gens du bas ».

33 Enfin, au moment des fêtes du Nouvel an, lors de la cérémonie du *me-tho* qui se déroule à l'aube du premier jour de"l'année ladakhi (le premier jour du onzième mois du calendrier tibétain), cette opposition entre « haut » et « bas » s'exprime clairement sous la forme d'une lutte rituelle. Montant des quartiers du bas, les « hommes du *blon-po* » affrontent, armés de torches enflammées les hommes venant des quartiers du haut, placés sous la coupe du méchant « roi aux sabots d'âne ». Au lever du jour, le roi impie est tué, les « hommes du roi » libérés de ce tyran se réconcilient avec les « hommes du *blon-po* », les querelles intestines sont oubliées, une nouvelle ère de paix et d'abondance s'annonce.

34 Cette opposition entre « gens du haut » et « gens du bas » qui, au Ladakh, s'exprime par une joute rituelle s'articulant autour d'un thème central dans toute la littérature du Tibet et de la Chine ancienne (bon roi = harmonie avec les dieux = prospérité), se trouve dans toutes les localités néwar de la vallée de Kathmandu et dans beaucoup d'anciennes cités royales du Népal (G. Toffin, 1984 : 201, F.B. Hamilton, 1971 : 43-44, M. Anderson, 1975 : 44 et 68). Ainsi, lors de la fête de Bisket Jātrā (1er jour du mois solaire de Baiśak) qui marque le début de l'année népalaise, les « gens du haut » s'opposent à ceux du « bas » au cours d'une lutte rituelle ayant pour objet le char de Bhairav. De même, à Kathmandu, le jour du ***sithi naka,*** les deux parties adverses combattent à coup de pierres.

35 Si la division d'un village en moitiés, jouant un rôle important dans la vie sociale et rituelle, est commune à de nombreuses ethnies tibéto-birmanes, l'existence de *cho y* est également attestée : au Tibet (avant l'entrée des chinois), chez les éleveurs de l'Amdo ; au Sikkim dans la vallée de la Chumbi ; au Népal, dans les enclaves tibétaines de Dolpo, de Manang et chez les Nyin-ba. Regroupement de maisonnées lié au territoire, à la résidence, le *cho* recouvre, selon les populations étudiées et les auteurs, des réalités sensiblement différentes. Ainsi, si chez les Sharwa de l'Amdo, S. Karmay et P. Sagant insistent (comme E.H. Walsh dans la vallée de la Chumbi) sur l'aspect politique du *cho* qu'ils qualifient de « fédération politique », s'administrant en toute souveraineté et regroupant plusieurs villages autour du culte d'une montagne sacrée, d'un dieu du pays. Pour C. Jest, à Dolpo, le *cho* est une simple unité administrative comprenant un groupe d'habitations dirigé par un chef héréditaire. Chez les Nyin-ba, enfin, le rôle des « village sections » est aujourd'hui de permettre, par une division en plus petites unités, une meilleure répartition des tâches à l'intérieur du « village district ». Comme au Ladakh, ces groupes de maisonnées portent des noms, sont représentés par un homme, et assument des fonctions spécifiques au niveau plus vaste de l'organisation villageoise lors des grandes fêtes annuelles. Cependant, à l'encontre des *bču-cho* ladakhi, institutions originellement fondées sur la seule règle de résidence, les maisonnées nyin-ba, membres d'une même section, se réclament d'un même ancêtre fondateur ; le nom de celle-ci : *« ru-cho »*, « groupe clanique » faisant référence à des liens de filiation réels ou mythiques ([7]).

Le *pha-spun :* un groupement cultuel d'entraide

Un groupement d'origine clanique ?

36 Si le *bču-cho* est absent de la littérature occidentale concernant le Ladakh (hormis M. Brauen), le *pha-spun*, autre « institution d'entraide », est en revanche mentionné par tous ceux qui ont peu ou prou écrit sur la société ladakhi. Ceci, sans doute, du fait de son nom *pha-spun*, expression qu'on peut traduire par « pères-frères », « pères-et-cousins » ou encore « frères-cousins des mêmes pères » et qui évoque le clan, sujet de prédilection des ethnologues, mais également en raison du rôle essentiel que cette institution, originale au sein du Tibet et des enclaves tibétaines, joue au moment des cérémonies funéraires ([8]). En effet, si l'expression *pha-spun* n'est pas inconnue des populations de langue tibétaine, chez lesquelles elle définit en général une relation de germanité entre deux individus, elle n'y est – à ma connaissance – jamais employée pour désigner un groupement cultuel d'entraide fondé sur la résidence, comme telle est sa signification au Ladakh.

37 Notons toutefois à ce sujet, la remarque de R.A. Stein (1982 : 65) qui fait état dans le langage honorifique, de l'expression *pha-spun* pour désigner « une association d'amis ou de camarades qui deviennent « frères jurés » par un serment appuyé sur un rite sacrificiel » ; et les informations que F. Grenard, parti en mission exploratoire au Tibet en 1891, donne dans son compte-rendu de voyage :

> « Les Tibétains sont organisés en de petites confréreries funéraires, composées de voisins et d'amis, qui n'ont pas de relations de parenté, mais qui tous vénèrent le même dieu et qui, par conséquent sont considérés comme les descendants d'un même ancêtre : elles sont appelées « paspon » ou cousins, et c'est leur rôle de s'entraider pour les funérailles ; et seul un « paspon » peut rendre le dernier

> hommage au défunt, qui refuse tout hommage venant d'un étranger à sa famille ou au culte. C'est pourquoi, l'âme de celui qui meurt loin de ses « paspons » et qui est inhumé sans leur aide, restera pour toujours malheureuse et errera sur terre à la grande terreur des vivants ». (F. Grenard, 1974 : 315).

38 Renseignements intéressants, mais qui malheureusement ne se révèlent guère exploitables, l'auteur ne précisant pas de quels « Tibétains » il s'agit : des « Tibétains » du Ladakh qu'il a visité au début de son voyage, de ceux des provinces du centre ou de ceux de l'est…

39 C'est également en référence aux funérailles et d'une manière fort similaire que H.H. Ramsay définit le « phas-spun » dans son dictionnaire anglais-ladakhi. Selon lui, ce terme désigne les personnes qui, seules autorisées à toucher le corps du défunt, le préparent et le conduisent jusqu'au lieu de crémation ; celui qui n'appartient à aucun « phas-spun » étant réduit à mourir comme une bête, jeté dans la rivière sans aucun rite préalable.

40 Pour A.H. Francke et C. Geary, comme pour le Prince Pierre de Grèce et P. Carrasco (ces deux derniers donnant également le terme de *rus-pa* (« os ») en usage au Lahaul), le *pha-spun* serait à l'origine un groupe exogame formé d'individus se réclamant d'un ancêtre commun en vertu d'une règle de filiation patrilinéaire. Ce « clan » aurait évolué au cours des siècles, et se serait « altéré » en un groupement d'hommes ou de familles vénérant une même divinité « ancestrale » *phaz-lha/pha-lha* (father-god), cadre d'une solidarité active s'exprimant plus spécialement lors de la mort d'un de ses membres.

41 Si cette solidarité, observée par tous, reste un trait caractéristique et indéniable du *pha-spun*, la thèse, que rien ne vient étayer, selon laquelle ce groupement serait d'origine clanique ou lignagère, ne nous paraît guère convaincante. En accord, avec M. Brauen, plus juste nous semble la définition donnée par S.H. Ribbach en « note explicative » :

> « pha-spun, littéralement « père-frères », désigne une confrérerie à l'intérieur de la communauté villageoise, qui n'est pas nécessairement constituée de parents, mais qui tous vénèrent un même dieu (*pha-lha*). Lors de tous les évènements familiaux importants, tels que la naissance, le mariage ou la mort, le pha-spun se réunit et s'offre une aide mutuelle. Les membres sont obligés de s'entraider de toutes les manières possibles. Leurs relations et leurs charges sont réglées par une loi et un rituel stricts ». (S.H. Ribbach, 1955 : 9).

42 D'ailleurs, les Ladakhi utilisent un autre terme *gñen* (« parent ») pour désigner toute personne avec laquelle ils sont unis par des liens de consanguinité, que ce soit en ligne patri- ou matri-latérale ; et ceci, même si cette personne par des jeux d'alliances se trouve être membre de leur *pha-spun.* En outre, lors de la cérémonie d'offrandes aux ancêtres défunts ou *çi-mi* (« hommes morts »), qui a lieu au cours des fêtes du Nouvel an, le trentième jour du dixième mois lunaire, ce ne sont pas les membres d'un même *pha-spun* qui se réunissent autour du tumulus funéraire (*spur-khaṅ* : « maison du cadavre ») pour offrir à boire et à manger aux morts des générations passées, mais les membres issus d'une même maison-mère, c'est-à-dire les chefs de « grande » et « petite » maisons et leurs enfants, mais aussi, s'ils sont présents au village, le frère cadet, qui s'est placé comme « gendre », ou les sœurs mariées dans d'autres maisonnées.

43 Enfin, les membres d'un même *pha-spun* font toujours partie d'un même village (à l'exception toutefois des maisons de forgerons et de musiciens qui, en vertu de leur faible nombre, peuvent s'allier avec celles de villages voisins). Ils constituent une unité territoriale, ce qui n'est pas le cas des clans ou groupes de clans dont les descendants

s'estimant d'un même père sont souvent dispersés entre plusieurs localités non contigües. Au Ladakh, lorsqu'une famille change de résidence et quitte son village d'origine pour venir s'installer à Leh ou à Kargil ([9]), elle quitte son *pha-spun* d'origine et s'affilie à un groupement local. Ce changement répond à un souci majeur : procéder dans les délais les plus brefs au bon déroulement des cérémonies funéraires, dont dépendent la réincarnation de l'âme du défunt dans l'un des six mondes de la roue de la vie et la tranquillité des vivants.

44 On peut alors se demander, si le *pha-spun* n'est pas une association locale fondée sur la résidence, dont les membres, à travers le culte à une même divinité auraient tissé entre eux des liens de « consanguinité cultuelle », de « frères jurés », plutôt qu'un « clan dégénéré ».

Mode d'affiliation et d'admission

45 Contrairement aux affirmations du Prince Pierre de Grèce, le *pha-spun* ne comprend pas uniquement des « descendants mâles », mais tous les membres d'une famille élémentaire ou polygamique, indépendamment de leur sexe, de leur âge ou de leur statut. D'ailleurs, le *pha-spun* n'est pas une association d'individus (chefs de lignées, de maison ou autres) mais de maisons ; les « petites maisons » issues de la segmentation d'une *khaṅ-pa* appartenant au même *pha-spun* que la maison mère. Un individu appartient à un *pha-spun* donné, par le fait de résider et de partager le foyer d'une maison donnée (par sa naissance ou son mariage). Dans un mariage virilocal, les enfants (fille ou garçon) sont assignés au *pha-spun* de leur père, tandis que dans un mariage uxorilocal, ils font partie du groupe de leur mère auquel a adhéré en se mariant « en gendre » le père. En effet, quand une fille ou un garçon quitte sa maison natale pour se marier « à l'extérieur », elle (ou il) rompt avec le *pha-spun* de ses parents, pour rejoindre celui de sa nouvelle famille. De même, lorsqu'un moine (ou une nonne) rejoint la communauté monastique au sein de laquelle il a été ordonné, il abandonne le *pha-spun* familial. En revanche, si après une éducation monastique, ce dernier choisit de revenir au village vivre en « religieux indépendant » dans une « petite maison », il conserve son affiliation originelle. Lors de sa mort, il sera cependant brûlé dans un *spur-khaṅ* différent de celui des membres laïcs de sa famille, et lors de la cérémonie d'offrandes aux morts, ces dernières seront déposées sur le tumulus funéraire érigé lors de sa crémation ou, si celui-ci n'est plus en état, sur une pierre qui lui est dédiée un peu l'écart.

46 Unité territoriale et théoriquement exogame, le *pha-spun* regroupe trois à dix « maisons principales » et leurs multiples dépendances. Ses membres vénèrent tous une même divinité *pha-lha*, et sont liés par un ensemble de droits et de devoirs, qui s'expriment concrètement à l'occasion des « rites de passage » (naissance, mariage, et mort).

47 L'admission au sein d'un *pha-spun* est limitée par la strate sociale à laquelle on appartient, et suit les règles d'endogamie appliquées aux « gens inférieurs » (*rigs ṅan*). C'est ainsi que les forgerons et les musiciens *mon* ont leur propre groupement, composé de deux ou trois maisons situées dans des villages ou des hameaux voisins, et ne peuvent adhérer au *pha-spun* de « gens ordinaires ».

48 Au sein d'un même groupe social, l'adhésion à un nouveau *pha-spun* est une procédure simple. Il suffit de demander aux différentes maisons le composant leur consentement et, celui-ci recueilli, inviter tous les membres à un grand repas de fête (*mgron*). Au cours

de cette journée passée en repas et en collations diverses, des offrandes sont faites à la divinité tutélaire du groupement à laquelle on demande de bien vouloir accepter sous sa protection les nouveaux venus.

Culte en l'honneur de la divinité tutélaire ou *pha-lha*

49 Divinité tutélaire du *pha-spun*, le *pha-lha*, est le dieu auquel on demande protection et bénédiction avant de partir en voyage ou d'entreprendre une affaire importante, et à qui l'on fait des offrandes pour être doté d'une bonne santé et d'une maison prospère. Symbole de l'unité du groupe, il réside dans un autel de pierres ou de briques de terre crue similaire à ceux des divinités de quartier ou de village. Son nom, qui fait référence à différentes catégories de divinités mineures (*lha-mo, rgyal-po, gser-lha ou rce-lha...*) est distinct d'une part, du nom du *lha-tho* dans lequel il siège, ce dernier évoquant généralement le lieu où il se trouve (« Autel de la Montagne de l'Est », « Autel de la Tête de la Colline » etc.), et d'autre part de celui du *pha-spun* ([10]).

50 Autrefois, semble-t-il, chaque groupement possédait un autel unique, construit sur une éminence rocheuse à la périphérie du village. Au moment du Nouvel an populaire, tous les membres mâles du *pha-spun* se réunissaient pour célébrer une grande cérémonie en l'honneur de la divinité et « changer l'autel ». Aujourd'hui, à Hémis-shukpa-chan, il ne reste plus que trois grands *lha-tho* collectifs regroupant dix-neuf des quarante-quatre maisons « d'hommes ordinaires » du village ; le hameau tributaire d'Uleh comptant de son côté trois *khaṅ-pa* regroupées en un même *pha-spun.*

51 Le plus important, par le nombre de ses membres, est « L'Autel de la Montagne de l'Est » (*çar ri lha-tho*), érigé au voisinage de « L'Autel du Roi de la Conque Blanche » (autel de quartier). Il abrite une divinité répondant au nom de « Sommet Oriental » (*pha lha çar rce*), vénérée par dix maisons du village appartenant toutes à l'ordre religieux *'brug-pa bka ' brgyud-pa.* Ces dernières s'étant regroupées, pour des raisons pratiques, en trois « *sous-pha-spun* », unités œuvrant indépendamment à l'occasion de la naissance, du mariage ou des funérailles.

52 Le second, « L'Autel de la Tête de la Colline » (*sgaṅ mgo lha-tho*) se trouve dans le sud du village. Il est la résidence d'un dieu au nom fort répandu *pha-lha rce-lha*, « *pha-lha*-Dieu du Sommet » qui protège cinq maisons *dGe-lugs-pa* ([11]).

53 Enfin, le troisième, « L'Autel de Ceux d'en Haut du Col » (*la Itag-pa lha-thd*) situé au nord-est du village, est partagé par quatre « maisons principales » et leurs « annexes » et trois « petites maisons » qui, bien que s'étant segmentées, n'ont pas le statut de « maison principale », elles aussi pourvues de leurs « annexes ».

54 A Hémis-shukpa-chan, les vingt-cinq autres maisons du village ont bâti l'autel de leur *pha-lha*, soit « collectivement », mais « à l'intérieur » dans l'une des maisons membres de leur groupement cultuel, soit de manière privée. Cette « privatisation », fort simple à accomplir, est de plus en plus répandue, même chez les membres d'un autel extérieur et collectif. Elle permet en effet d'assurer à chaque maison son identité, tout en maintenant l'unité de l'association. Il suffit pour créer un *pha-lha-tho* chez soi de déterminer avec l'aide de l'astrologue et/ou d'un moine l'endroit idéal pour le construire, de prélever un jour faste une branche de genévrier et une flèche dans le bouquet couronnant le *lha-tho* collectif, de les transporter avec précaution enveloppées dans une grande écharpe de soie blanche et d'inviter la divinité à prendre place dans

son nouveau logis. A la fois une et multiple, douée d'ubiquité, la divinité *pha-lha* peut siéger dans un ou plusieurs autels particuliers sans pour autant quitter l'autel collectif.

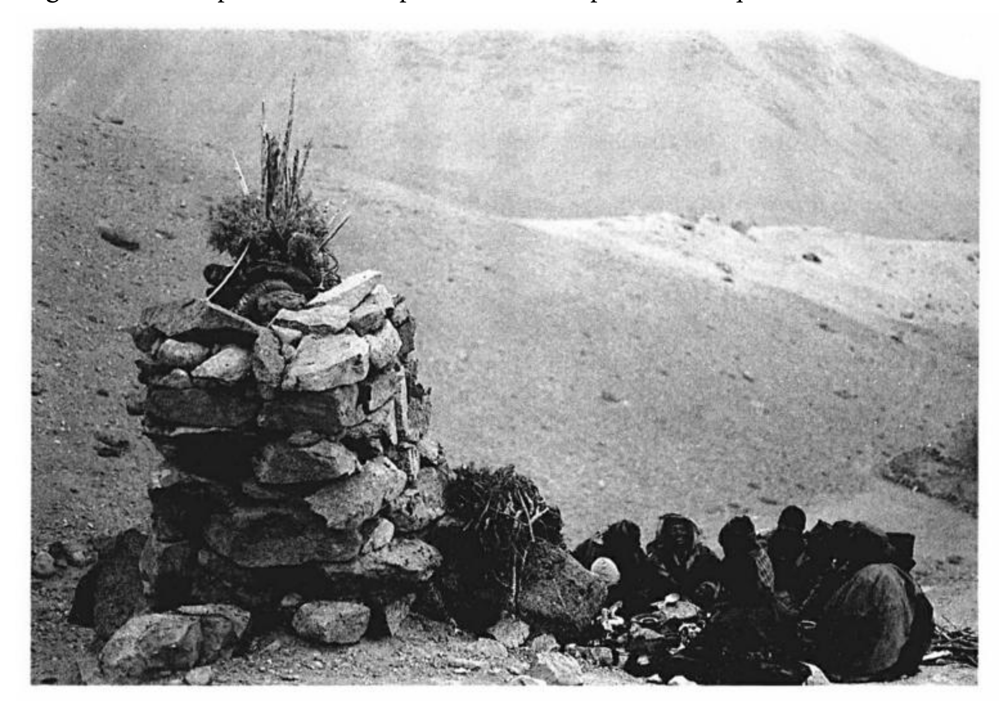


Fig. 40. – Renouvellement d'un *lha-lho* collectif partagé par les membres d'un même *pha-spun.*

55 Que l'autel soit collectif ou privé, extérieur ou intérieur, érigé sur le toit-terrasse ou caché dans une des pièces de la maison qui prend alors le nom de *lha-khan* ([12]), le culte annuel (collectif ou individuel) rendu en l'honneur de la divinité tutélaire du groupement, est le même (Fig. 40).

56 Pour l'illustrer, nous décrirons la « cérémonie du changement d'autel » telle qu'elle s'est déroulée lors des fêtes du Nouvel an, le premier jour du onzième mois de l'année « eau-cochon » (5 janvier 1984) à « L'Autel de la Montagne de l'Est ».

57 Vers dix heures du matin, le chef de la maison *blon-po*, chargé cette année de l'organisation matérielle de la cérémonie, se rend le premier à l'autel. Accompagné de son fils aîné, ils apportent la bière pour la collation, la viande et le riz pour la soupe des enfants, un thermos de thé, une boite de tsampa, les cymbales et le tambour sur cadre pour le moine *'brug-pa* invité à célébrer une cérémonie de purification *bsaṅs.* Ce dernier arrive d'ailleurs quelques instants plus tard, et s'installe près de l'autel. Il aménage un petit autel sur une table basse, où il pose les sept offrandes essentielles et les gâteaux sacrificiels, puis ayant dessiné le visage de la divinité (*zal 'bag*) sur une pierre plate, il commence à lire le texte du rituel intitulé « Livre du *bsaṅs* pour le bonheur et la réalisation des désirs ». Au pied de l'autel, une fumigation de genévrier embaume et purifie l'espace.

58 A midi, les différents chefs des maisons membres du *pha-spun* arrivent à leur tour. Lavé des pieds à la tête avec de l'eau infusée de genévrier, revêtu d'un manteau neuf, chacun apporte une flèche à mettre dans l'autel, de la bière, du beurre, de la farine d'orge, des galettes de blé, un beignet, un bouquetin de pâte, des petits drapeaux aux cinq couleurs bénéfiques, et traîne une chèvre ou un bouc choisi pour sa couleur blanche, couleur du sacré. Après quelques bols de bière bus ensemble, les uns préparent les offrandes destinées à la « Divinité du Sommet Oriental », des cônes *lha sbon* (« à manger pour les

dieux ») et des boules de pâte *ril ril*, dont le nom fait allusion à leur forme sphérique ; tandis que les autres se chargent de reblanchir l'autel, d'en peindre de rouge les arêtes, de dessiner une figure divine sur la face portant la corne de bovidé, et enfin de descendre avec précaution le bouquet de genévrier et de flèches qui le couronne pour en renouveler les branchages. Ces préparatifs accomplis, chaque chef de maison va chercher sa chèvre ou son bouc attaché un peu à l'écart, et la (ou le) prépare pour le « sacrifice ». Des petits bouts de tissus aux cinq couleurs (*dar čhos lṅa*) sont cousus sur l'échine, la queue et les oreilles de l'animal, points qui portent la chance, le principe d'abondance, *g-yaṅ.* Ses cornes sont enduites de beurre, son corps est purifié par une fumigation de genévrier. Alors, tenant l'animal d'une main, l'officiant l'arrose de l'autre avec de la bière, l'incitant par la voix à bouger. En effet, si le bouc s'ébroue et tente de se sauver, c'est bon signe, le maître de maison aura une vie longue et sa maison sera prospère ; en revanche, si l'animal ne bronche pas et reste calme, l'année s'annonce mauvaise, la consécration n'a pas été agréée par la divinité du *pha-spun.* Ainsi, consacrée, de la peinture rouge est passée sur son dos et ses cornes, symbolisant le sacrifice sanglant autrefois pratiqué, et l'animal est remis en liberté. Désormais il ne pourra plus être tué par la famille.

59 Tous les chefs de maison se tournent alors vers l'autel où réside leur divinité tutélaire et au pied duquel ont été déposées les offrandes individuelles faites par chaque maisonnée et les gâteaux sacrificiels confectionnés par le *pha-spun*, et entonnent un chant pour la remercier : « Om ! Je te salue avec respect toi la « Divinité du Sommet Oriental », dieu de mon *pha-spun.* Om ! Je salue le grand moine réincarné. Om ! Je salue les cent pères et les mille fils » (*pha-lha çar-rce-lha om a ju / bla-ma rin-po-čhe om a ju / pha brgya bu stoṅ om a ju*). Ce chant terminé, chacun plante sa flèche dans le *lha-tho*, verse de la bière dans la corne et pose un peu de beurre en son orifice, puis retourne s'asseoir et boire de la bière. Enfin, le chef de la maison *blon-po*, clôt le rituel en faisant le tour de l'enceinte sacrée, une torche de genévrier à la main, sous les cris et les sifflement stridents de l'assemblée, destinés à faire fuire les mauvais esprits qui pourraient encore errer en ces lieux.

60 Accompagnés par la musique des musiciens *mon*, arrivés au milieu de la cérémonie, les enfants dégustent leur « soupe de riz », tandis que les hommes ayant remercié le moine de sa venue, s'abreuvent de bière, filent, chantent et bavardent jusqu'à la tombée de la nuit. Les femmes, absentes comme à l'accoutumée de la cérémonie, y participent néanmoins de façon indirecte, en confectionnant les mets, bouquetin de pâte, beignet, galette, beurre et bière, destinés à la divinité et en mangeant, une fois le rituel achevé, leur part des gâteaux sacrificiels consacrés et offerts.

61 Dans le cas d'un « changement d'autel » individuel, l'esprit de solidarité est maintenu par le partage différé sous forme de don et de contre-don entre les différents membres du *pha-spun* des offrandes offertes « en privé ».

Privilèges, droits et devoirs du *pha-spun*

62 Le *pha-spun* – comme nous l'avons déjà mentionné – est un groupement cultuel d'entraide, qui se manifeste concrètement à l'occasion des « rites de passage ».

63 Au moment de la naissance d'un enfant, la maison qui l'abrite devient impure et se ferme au monde extérieur. La période de pollution qui suit l'accouchement ne concerne pas seulement la mère, mais aussi le père, et à un moindre degré l'ensemble des

membres de la maisonnée présents lors de la naissance. La mère, recluse dans la pièce où elle a accouché, n'a le droit ni de s'approcher du foyer, ni de toucher de la nourriture qui ne lui est pas destinée ou un quelconque ustensile de cuisine. Le père, s'il n'est pas contraint à la réclusion, doit s'abstenir de tous les gestes pouvant mécontenter les divinités domestiques (*pha-lha, khyim-lha, thab-lha*) et les *klu.* Il ne peut ni travailler dans les champs, ni aller chercher de l'eau à la source, ni même enjamber un canal d'irrigation ou traverser une rivière. Aussi, c'est aux membres du *pha-spun* d'accomplir ces différentes tâches domestiques et agricoles ; les femmes préparant la nourriture, s'occupant du nouveau-né, de sa mère et des bêtes, les hommes irriguant les champs et emmenant paître les chèvres. Et, c'est également à eux que revient la charge des pratiques rituelles quotidiennes, ni le père, ni la mère ne pouvant sans danger se rendre dans la chapelle privée ou au siège du *pha-lha.* En effet, membres du même groupement cultuel placé sous la protection d'une même divinité tutélaire, ils font « rituellement » partie de la maisonnée et peuvent donc agir en toute liberté sans encourir la colère des dieux de la maison et de la maisonnée, et non liés à l'accouchement, ils ne sont pas frappés d'impureté et peuvent œuvrer dehors avec les autres villageois. L'impureté disparaît progressivement, et dès le troisième jour, les parents viennent rendre visite à la jeune mère et au nouveau né en apportant les cadeaux d'usage. Puis arrivent les voisins et, une fois la cérémonie de purification de la maison et la bénédiction de l'enfant effectuées, la maison s'ouvre à l'ensemble des villageois ([13]).

64 Lors d'un mariage, les membres du *pha-spun* sont amenés à donner leur avis sur le conjoint choisi au cours d'une des multiples « réunions de bière » qui précèdent l'engagement, et conviés à participer aux frais inhérents à une telle cérémonie : paiement du « prix du lait » c'est-à-dire de « l'élevage » aux parents de la fiancée ou constitution du trousseau de la future mariée, dépenses de nourriture et de boissons, rétribution des « aides » et des musiciens, etc. Le jour de la célébration d'un mariage virilocal, deux ou trois hommes appartenant au *pha-spun* du marié sont invités à se joindre au cortège formé par l'oncle maternel (*a-žan*), les « nyopa », « acheteurs de la fiancée » ou « témoins » (*ño-pa/gña' bo-pa*), et parfois le père, pour partir quérir la mariée dans sa maison natale et la ramener dans sa future demeure (Pl. VI, 12). Par ailleurs, le *pha-spun* du marié est chargé du transport des cadeaux composant « la corde de la mariée » ou dot de la jeune fille (trépied, ustensiles de cuisine en cuivre, tables basses, vêtements, etc.), ce transport se faisant souvent après le mariage, lors de la naissance du premier enfant et de l'installation « définitive » de la femme avec son mari.

65 Enfin, lors de la mort de l'un de ses membres, le *pha-spun* intervient dans sa totalité pour prendre en charge la majeure partie des dépenses et l'organisation matérielle et rituelle des funérailles. Les membres mâles du groupement invitent les moines à venir célébrer le rituel funéraire et pendant toute la durée de celui-ci s'occupent de leur alimentation et de leur confort. Ils lavent le corps du défunt, le plient en position fœtale et l'enveloppent d'un tissu blanc pour les laïcs, jaune orangé pour les religieux. Ils achètent, transportent et coupent le bois nécessaire à la crémation, et fabriquent le palanquin dans lequel le corps sera transporté jusqu'au lieu de crémation. Le jour de l'incinération, ils apportent de la nourriture et de la bière, et préparent un repas pour l'ensemble des villageois venus présenter leurs condoléances. Ils procèdent ensuite à la levée du corps et accompagnés des moines, le portent jusqu'à l'urne crématoire (Pl. VI, 13). Là, ils allument le bûcher et veillent à la bonne combustion du cadavre. Enfin, le

quatrième jour après l'incinération, en présence d'un moine, ils sortent une partie des cendres et quelques os non brûlés, ferment le foyer et édifient un tumulus en briques de terre crue qu'ils blanchissent et sur lequel ils plantent un drapeau blanc. Avec les cendres, les os réduits en poudre et de l'argile, le moine modèle des « tsa-tsa » (ca-ca) que les membres du *pha-spun* vont jeter dans la rivière, déposer sur le haut d'une colline, mettre dans la chapelle privée de la famille et dans un des divers *ca-khaṅ* (« maison des *ca-ca*) du village.

66 Le *pha-spun* n'est pas une « société financière » et ne possède ni biens communs, ni budget. Les frais occasionnés par les funérailles de l'un des membres, un mariage, ou le culte annuel de la divinité tutélaire ne sont pas couverts par un régime de cotisations en argent ou en nature, mais pris en charge, l'heure venue, maison par maison, chacune décidant de son propre chef du montant qu'elle désire verser. Ces dons comme ceux des parents proches ou éloignés, sont consignés très précisément : métrage et qualité du tissu donné, quantité de farine, d'orge sur une liste (*'brel thd*) avec le nom de la maison donatrice, les bénéficiaires du moment devant en rendre autant, ou plus, quand l'occasion se présente.

67 Par son rôle au cours des cérémonies funéraires et son corporatisme religieux, le *pha-spun* ladakhi évoque le ***śi guṭhi*** néwar ([14]). Cependant, si ces associations vénèrent toutes deux un saint patron, se réunissent entre hommes une fois par an autour d'un banquet et assurent de façon similaire les funérailles de leurs membres par une aide matérielle et un soutien moral à la famille du défunt, elles révèlent, à l'étude, un mode organisationnel fort différent. En effet, le ***guṭhi*** à l'encontre du *pha-spun* est une institution hiérarchisée, qui possède une trésorerie et souvent d'importants biens fonciers et immobiliers, et au sein de laquelle existe une division poussée des tâches.

68 Groupement de maisonnées, dont les membres sont placés sous la protection d'une même divinité et se révèlent solidaires à l'occasion des périodes critiques de la vie humaine, le *pha-spun*, absent de la vie juridique, politique et administrative du village, intervient toutefois lorqu'un conflit éclate à la suite de la transgression d'un interdit entre un de siens (en état d'impureté temporaire) et un, ou plusieurs, villageois.

69 Lobsang Namgyal, père d'un nouveau-né d'un jour de vie, n'ayant trouvé personne pour irriguer l'un de ses champs, sort de chez lui tard dans la nuit pour y remédier, prenant bien soin de n'enjamber aucune rigole ou canal d'irrigation. Il est surpris par un de ses voisins, réputé mauvais coucheur, qui l'interpelle courroucé, l'accusant de provoquer sciemment la colère des divinités *lha* et *klu* et le prédisant responsable de la sécheresse qui en suivra. Se défendant d'être irrespectueux envers les *klu* et les *lha* qu'il révère et auxquels il fait de nombreuses offrandes, le coupable tente de s'expliquer et de trouver un arrangement à l'amiable. Mais l'accusateur ne veut rien entendre et, accompagné d'autres villageois qu'il a ralliés à sa cause, décide de faire comparaître immédiatement l'affaire devant le chef de village. Prévenu, le *pha-spun* du malheureux père s'institue défenseur de l'accusé et prononce un plaidoyer en sa faveur. Le verdict et la sanction tombent : Lobsang Namgyal, reconnu coupable, doit faire avant l'aube une généreuse offrande au *klu* et verser trois roupies (nous sommes au début du siècle ([15]) au *'go-ba* en dédommagement des « torts causés ».

70 Association d'aide mutuelle, fondée sur des liens de résidence entre maisonnées et dont l'unité se reflète dans le culte commun d'un dieu tutélaire, le *pha-spun* perdure indépendamment de la vie et de la mort des individus qui le composent. Cette permanence et cette pérennité sur lesquelles les Ladakhi insistent beaucoup,

constituent pour eux la force et la valeur de ce groupement face au groupe mouvant et incertain des parents dont la relation (*gñen 'dun*) est « cassée » après la septième génération.

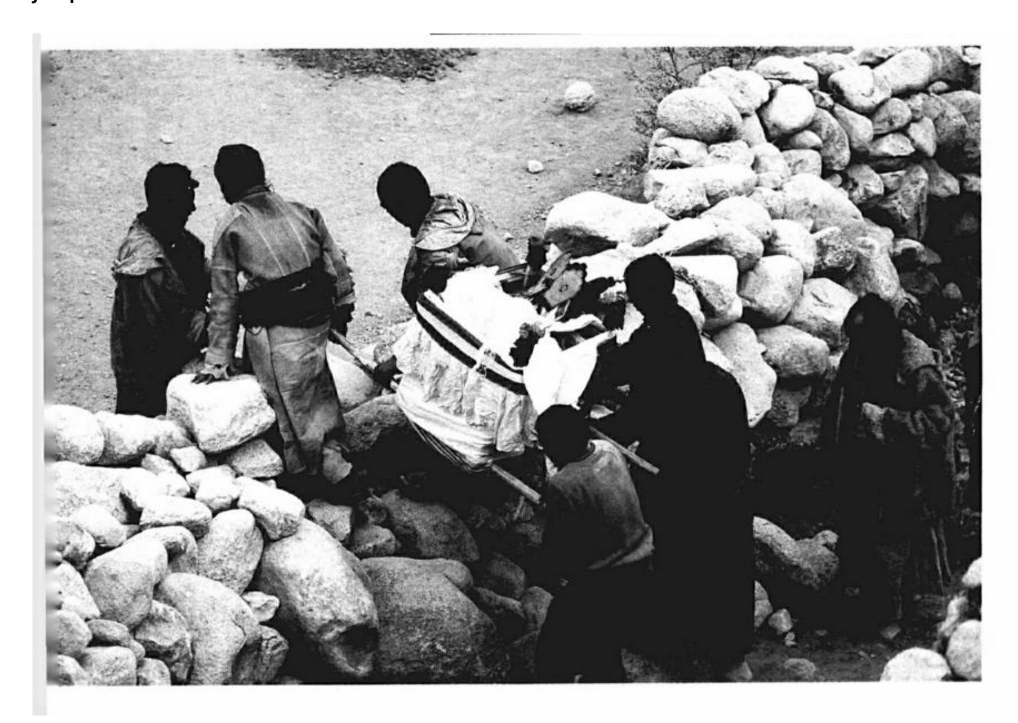
71 Par ailleurs, si la règle d'exogamie autrefois en vigueur n'est plus suivie aujourd'hui dans la région de Leh, elle est toujours revendiquée dans le Bas-Ladakh, où elle constitue la garantie d'un mariage heureux. En effet, le *pha-spun* étant considérée comme une grande famille, les unions en son sein sont vécues comme incestueuses (à l'instar de celles entre frère et sœur de religion ou *čhos-spun* et à fortiori des unions entre parents proches) et de ce fait, susceptibles d'engendrer des enfants handicapés, non viables ou monstrueux ; cette dernière catégorie étant réservée aux unions entre proches parents. De façon plus pragmatique, le mariage entre membres d'un même groupement crée une situation paradoxale et inextricable au moment de la mort d'un des beaux-parents ou d'un des beaux-frères. En tant que « parent proche », toucher le cadavre ou assister à la crémation est sinon tabou, du moins néfaste, mais en tant que membre du *pha-spun* du défunt, le faire est un devoir.

Pl. VI

12. Cérémonie de mariage : le « natitpa » (*sna-khrid-pa*), la flèche de la mariée à la main, conduit les « acheteurs de la fiancée ».



13. Funérailles : les membres du *pha-spun* du défunt transportent le corps placé dans un palanquin jusqu'au lieu de la crémation.



72 Unité territoriale, sociale, économique et rituelle, théoriquement exogamique, le *pha-spun* qui, malgré l'étymologie du terme, ne peut être qualifié de clan, répond en revanche à la définition du « groupe en corps » ou « groupe organique » (corporate group) : un groupe organisé, possédant collectivement une réalité aussi immatérielle qu'un nom ou un culte, et dont les membres sont capables le moment venu d'actions concertées, (qu'elles soient d'ordre politique, matrimonial, rituel...)

NOTES

1. N. Levine, étudiant la population Nyinba, note de la même manière (1977 : 264) : « Les sections de village (*ru-cho*) ont des fonctions spécifiques au sein de l'organisation villageoise. Chaque section est généralement représentée par son chef ou mukhiya (...) Certaines sections peuvent être responsables de fêtes comme le Nouvel an. Elles tiennent souvent des rôles complémentaires lors des dances du Mani au printemps ou à l'occasion d'autres cérémonies ».

2. Théoriquement tous les membres mâles (enfants et adultes) des « grandes » et « petites » maisons sont invités à la cérémonie du *ches-bču.* La politesse veut cependant que chaque maison principale n'envoie pas plus de deux personnes et que les maisons annexes (qui ne reçoivent jamais en retour) soient particulièrement discrètes, si leurs membres ne sont pas lecteurs *(čhos sil tnkhan).*

3. C. von Fûrer-Haimendorf (1980 : 219-220) a observé la même attitude chez les Sherpa au cours d'un service funéraire, où l'un des officiants, âgé alors de quatre-vingts ans, égayait les pauses par le récit de la liaison amoureuse qu'il avait eue dans sa jeunesse avec la mère de l'un des lamas

participant à l'office. L'auteur ayant relaté les faits les commente en ces termes : « La mentalité des Sherpas est ainsi faite qu'ils ne trouvent aucune incongruité à tenir de tels propos dans le cadre d'une cérémonie solemnelle. Au contraire, ils seraient les premiers surpris si quelqu'un venait suggérer que ce comportement risquait de porter atteinte à l'intégrité spirituelle de l'office ».

4. Certaines agglomérations (comme Témisgam) ne possèdent pas de « divinité de quartier ». Les villageois en justifient l'absence en arguant que la divinité tutélaire de leur village est puissante et n'a donc pas besoin de divinités secondaires pour l'aider. Seule, elle est capable de protéger l'ensemble du village et de ses habitants.

5. Au Ladakh, toute cérémonie donnant lieu à un repas, il convient d'y être nominalement invité pour y participer sous peine d'être qualifié de « profiteur », « d'opportuniste ». Ceci pose d'ailleurs un problème sur le terrain, où il est difficile d'assister à des rituels privés se déroulant dans d'autres maisons que la vôtre, sans nuire à la réputation de ceux qui vous hébergent. L'intérêt « ethnologique » n'étant pas considéré comme un prétexte valable, surtout si l'on sait que vous avez déjà assisté à une cérémonie identique, votre « maison d'adoption » est soupçonnée de ne pas vous nourrir assez !

6. Au cours de toutes ces fêtes en plein air, comme lors de toute invitation privée, l'invité ne mange qu'une partie de ce qui lui est offert, emportant le reste (pains, riz, légumes, etc.) additionnée de plusieurs boules de pâte beurrée *(phye-mar)* chez lui.

7. Sur le *cho* : au Sikkim, dans la haute vallée de la Chumbi, E. H. WALSH, 1906 : 303 ; dans l'est du Tibet, S. KARMAY-P. SAGANT, 1987 ; au Népal, à Dolpo, C. JEST, 1975 : 286, en pays nyin-ba, N. LEVINE, 1977 : 263-267.

ru-cho ou *rus-cho* ? l'orthographe (phonétique ?) donnée par N. LEVINE prête à confusion. A l'encontre de *rus, ru* ne désigne pas un groupement clanique, mais une partie, une section. Au Tibet, au VII[e]-IV[e] siècles, ce terme désignait une grande unité territoriale administrative.

8. M. BRAUEN, 1980 ; P. CARRASCO, 1959, A. H. FRANCKE, 1972 ; J. GERGAN, 1940 ; C. GEARY, 1948 ; A.R. & k. M. HEBER, 1978 ; P. KAPLANIAN, 1981 ; Prince Pierre de Grèce, 1956 & 1963, H. H. RAMSAY, 1890 ; S. H. RIBBACH, 1940 ; J. P. RIGAL, 1983.

Si le *pha-spun* est une institution absente de la littérature ethnologique concernant les enclaves de culture tibétaine, le terme est présent dans les manuscrits tibétains de Touen-Houang où sa traduction pose problème ; F. W. THOMAS le traduisant de manière imprécise par « paternal relatives » dans un texte du XI[e] siècle, intitulé *Li-yul-gyi lo-rgyus* (cf. l'article de R. TAS consacré à ce problème : « Social terms in the list of Grants of the Tibetan Tun-Huang Chronicle ». in *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 1955, T. 5, fasc. 3, pp. 249-270.

Dans la province orientale de l'Amdo, l'expression *pha-spun* désigne deux individus, dont les pères sont frères ou qui ont le même père mais non la même mère. Dans les régions de Ü et de Tsang (Tibet central), le terme englobe les « consanguins » du côté du père. Enfin, R. A. STEIN (1981 : 65) écrit : « Le clan exogame est appelé *pha-spun* ou *spad-spun* (*spun*, mot dérivé de *phu*, « frère aîné »), expression que l'on peut traduire : « pères-et-cousins » ou « frères-cousins des mêmes pères ». L'unité se reflète parfois dans le culte commun d'un dieu ancestral (*pha-lha* ou *phug-lha) ».*

9. Les migrations définitives, impliquant la construction d'une nouvelle maison, restent rares. A Hémis-shukpa-chan, je n'en connais que trois cas : le premier est un ancien moine parti étudier au Tibet et revenu s'installer à Leh avec une Tibétaine pour ouvrir un magasin dans le Bazar ; le second est un fils cadet, ayant fait des études secondaires, s'étant marié à une institutrice native de Shey, et occupant aujourd'hui un poste assez élevé dans l'entourage du D.C ; enfin le troisième, également un cadet, s'est marié à une fille de Leh et grâce à son sens des affaires, a fait rapidement fortune en montant une agence de voyage.

10. A Hémis-shukpa-chan, les autels collectifs sont explicitement nommés ainsi que les divinités *pha-lha* qui y résident. En revanche, dans les cas des autels « privés », construits à l'intérieur d'une maison, ces derniers sont simplement désignés par le terme générique de *lha-tho* ou de *pha-lha-tho*, seuls les dieux tutélaires étant clairement définis : *rdo-rǰe legs-pa* (dieu du *pha-spun* des forgerons) ; *ǰo gžon-nu* (« jeune roitelet »), *pha-lha rgya 'khor* (« *pha-lha* venu d'Inde ») etc. Enfin, le nom du *pha-spun* n'est jamais cité, les villageois ayant recours à des périphases : « le groupement cultuel de l'autel X ou de la divinité Y ».

A. H. FRANCKE (1904 : 364) pour sa part n'a récolté que des « noms de *pha-spun* ». Il cite ainsi pour le village de Khalatse les quatre noms suivants : « Brushalpa » (« ceux du village de Brushal » situé près de Gilgit), « Pakorapa » (« ceux de la prairie », « pakor » : terme darde désignant la prairie), « Mi dpon-pa » (« ceux du maître des hommes ») et « Rab blon-pa » (« ceux du ministre »).

11. *pha-lha rce lha* (« *pha-lha* – dieu du sommet ») ou *pha-lha gser-lha* (« *pha-lha* – dieu d'or ») ? A mon avis, ces deux divinités très fréquemment citées (cinq « dieu du sommet » sur les dix *pha-lha* d'Hémis-shukpa-chan et onze « dieu d'or » sur les trente-quatre répertoriés par le Prince PIERRE dans le tehsil de Leh (1956 : 138-146)) ne constituent qu'une seule et même divinité répondant au nom phonétique de « pha-lha sé-lha », et qui, en vertu de l'orthographe ou des commentaires de l'informateur s'est transformé soit en *pha-lha rce-lha*, soit en *pha-lha gser-lha.*

12. Quand le *pha-lha* réside dans un autel construit au premier étage, la pièce qui le surplombe est interdite d'accès aux étrangers, afin que ces derniers ne le blessent pas dans sa dignité en lui marchant sur la tête.

13. Selon le Prince PIERRE (1956 : 138-146), l'impureté rituelle due à la naissance ou à la mort atteint également, mais dans une moindre mesure tous les membres du *pha-spun* concerné ; ces derniers ne pouvant inviter les autres villageois à venir manger chez eux pendant une période variant selon les groupements d'une semaine à un mois.

Autrefois, la période de réclusion d'une mère venant d'accoucher ou d'une personne ayant perdu son conjoint était de trente jours. Elle s'achevait avec la cérémonie de purification de l'espace domestique et des « êtres pollués » célébrée par le moine du village le trentième jour, et donnait lieu à une grande fête où tous les villageois étaient conviés. Aujourd'hui, la femme, le veuf ou la veuve, reprennent bien plus tôt leurs activités normales, après un temps de réclusion de trois, sept, ou quinze jours selon la richesse de la famille, l'aide qu'elle peut obtenir, et pour une parturiente le fait qu'elle ait ou non accouché à l'hôpital.

14. G. TOFFIN, 1984 : 177-204 et A. VERGATI-STAHL, 1986.

15. Histoire contée dans S. H. RIBBACH, 1955 : 8-10.

Troisième partie. Liens de sang, liens de résidence

Chapitre 7 : Entraide et réciprocité

Les associations d'entraide « volontaires » : les « frères et sœurs de religion », čhos-spun et le « groupe de travail », *las-bes*

1 Outre, les institutions d'entraide déjà décrites, auxquelles tout individu appartient par sa naissance ou son mariage, il existe au Ladakh deux autres formes d'associations : la « fraternité religieuse » (*čhos-spun*) et le « rassemblement pour le travail » (*las-bes*). Nous les avons qualifiées de « volontaires », car ni héréditaires, ni transmissibles, elles résultent d'un choix délibéré.

Être čhos-spun

2 A l'encontre de la « communauté de quartier » *bču-cho* ou du « groupement cultuel d'entraide » *pha-spun*, qui regroupent des « maisons » appartenant à un même village, la relation *čhos-spun*, établie par choix divin, lie des individus, indépendamment de leur âge, de leur sexe, de leur statut de laïc ou de religieux, et de leur lieu de résidence.

3 La cérémonie à l'issue de laquelle deux personnes sont déclarées « frère(s) et/ou sœur(s) de religion » clôt généralement une grande fête monastique ou plus simplement une grande cérémonie religieuse villageoise, comme « le jour de jeûne des villageois », le quinzième jour du premier mois lunaire tibétain. Elle se déroule toujours dans l'enceinte d'un monastère, sous la protection des dieux du panthéon et avec leur bénédiction, et grâce à l'intervention d'un moine, qui sert d'intermédiaire entre le monde divin et le monde des hommes.

4 Chaque personne, désireuse de participer à cette cérémonie d'élection, pose un objet lui appartenant (bracelet, bague, épingle de sureté…) dans une assiette prévue à cet effet. Une fois réunis, ceux-ci sont présentés à l'officiant de la cérémonie, le moine le plus haut dans la hiérarchie présent ce jour là dans le monastère, qui en choisit deux, puis deux autres et ainsi de suite jusqu'à l'épuisement des objets. Les paires, ainsi formées, sont brandies successivement par l'officiant qui en demande les propriétaires. Ces derniers se font connaître, et devant la foule amassée, se saluent en mentionnant leur

nom. Puis, ils échangent l'objet leur appartenant contre celui de l'autre, scellant ainsi une alliance pour la vie. Désormais, ils sont unis par un lien d'origine divine, « plus fort » – selon les villageois – que celui unissant un enfant à ses parents ou un frère à sa sœur ; ils se doivent mutuellement aide et soutien jusqu'à la mort et voire au-delà. Quelques jours plus tard, ce pacte conclu en présence d'un moine, est réaffirmé à l'occasion d'un repas festif (*mgrori*) au cours duquel l'hôte reçoit son alter-ego en « mettant les petits plats dans les grands » et lui offre de multiples cadeaux en nature (pains, abricots, beurre, *phye-mar*), et en argent, la somme variant généralement de 5 à 15 roupies. Le partenaire, bénéficiaire de ces bienfaits, doit à son tour, peu de temps après, rendre l'invitation avec une légère surenchère : « Du beurre fondu à la place d'eau » (*chu chah pa mar khu*) comme dit le dicton, c'est-à-dire en ajoutant un morceau de viande au repas, en offrant un pain supplémentaire ou quelques roupies de plus au présent de départ.

5 Par la suite, si l'un des deux partenaires se trouve en difficulté, l'autre devra l'aider matériellement et financièrement sans jamais demander de contrepartie : l'aider aux champs, lui donner de l'orge et de l'argent s'il en manque, de la viande et du beurre pour qu'il reprenne des forces s'il est malade, etc. En outre, à chacun de ses voyages, il pensera à l'autre, offrant une partie des abricots qu'il rapporte ou revenant d'un pèlerinage avec un deuxième « ruban de protection » béni par un lama de grande renommée. Enfin, au moment de la mort de l'autre, le survivant offrira pour la mémoire du défunt et sa bonne réincarnation, de l'argent aux moines célébrant les funérailles et, dans la maison du mort, un repas aux villageois venus présenter leurs condoléances.

6 Etant donné le lien de fraternité qui les unit, les *čhos-spun* ne peuvent se marier s'ils sont de sexe différent, mais doivent, en revanche, demander conseil à l'autre sur le parti à choisir, et sont, à ce titre, invités comme l'oncle maternel ou les membres du *pha-spun* à dire leur avis au cours d'une des « réunions de bière » précédant les fiançailles. La qualité « fraternelle » de cette union explique également pourquoi, deux époux ne participent jamais à une même « cérémonie de *čhos-spun* » par crainte de se voir élire « frère et sœur de religion » et de ne plus pouvoir avoir de rapports sexuels sans qu'ils soient incestueux !

7 Pour conclure, citons enfin la possibilité de « fraternité religieuse » entre un homme, une femme, et une image divine, telle que la décrit M. Brauen (1980 : 81). Le jour de la cérémonie d'élection, le moine pose dans l'assiette, outre les objets des villageois, des fragments d'une statue ou d'ornements la décorant. Le processus est le même, et aux dates importantes du calendrier lamaïque, l'élu doit rendre visite à son frère ou sa sœur-statue, allumer devant elle plusieurs lampes à huile, offrir de l'encens et se prosterner à ses pieds. En échange, la divinité lui garantit une protection accrue.

Le « rassemblement pour le travail » : « *las-bès* » (*las-bes*)

8 Très différente, tant par sa finalité purement pratique et économique, que par son caractère aléatoire, la dernière association d'entraide présente au Ladakh, *las-bes*, est comme son nom « faire (*byed/bes*) du travail (*las*) » le laisse supposer, une association qui vise à améliorer la productivité de chacun par la mise en commun de l'outillage et de la force de travail humaine et animale.

9 En effet, dans ces hautes vallées, où la terre ne dégèle que quelques mois par an, le travail agricole se trouve concentré sur une période très brève, trois à quatre mois selon les régions, et s'assembler par équipe de deux ou trois maisonnées permet d'accélérer les grands travaux tels que la fertilisation du sol, les labours et les semailles, et plus rarement les récoltes ; les familles passant du champ de l'une d'entre elles à celui de l'autre, en fonction d'un système de rotation tenant compte de l'altitude, de la qualité de la terre, et de la nature de la céréale à semer ou à moissonner. Du point de vue économique, ces associations permettent l'exécution de gros travaux sans débours d'argent. Les membres du *las-bes* n'étant pas rémunérés puisqu'ils acquittent réciproquement leurs dettes en travaillant dans les champs de tous ceux qui font partie du groupe.

10 Au Ladakh, chaque maison indépendamment de son statut de *khaṅ-pa* ou de *khaṅ-bu* choisit librement ses partenaires, généralement des maisons possédant un nombre équivalent de terres et de bêtes, ou dont la main d'œuvre abondante remplace le *mjo* absent. Car, comme le remarque J. Fisher (1986 : 176-177) :

> « Hommes et bêtes sont équivalents. Pour chaque personne (ou animal) travaillant un jour pour une autre famille, elle lui « rendra » en offrant le travail d'un jour d'un des membres ou d'une de ses bêtes ».

11 « Grande » et « petite » maison ne font pas nécessairement équipe et, ni l'appartenance sociale, ni le lien de parenté, ni le voisinage n'entrent en ligne de compte dans la composition du *las-bes*, composition, qui change souvent d'une année sur l'autre, voire même de l'époque des semailles en juin à celle de la moisson en octobre. Contrairement au *bču-cho*, au *pha-spun* et au *čhos-spun,* institutions douées d'une certaine pérennité du fait de leur lien au divin, cette alliance qui ne met en cause aucun serment, peut être dénoncée à tout moment.

12 Si une famille trop pauvre n'en trouve pas d'autre, ou n'a pas besoin d'aide vu qu'elle n'a pas ou peu de terres, elle se rend chez les plus riches pour aider aux champs et reçoit, en retour de ses services, une rémunération en orge lors de l'ensachage du grain à l'automne.

13 Au cours de ces périodes de travail intensif, l'hôte est tenu de nourrir les différents membres de l'équipe ; les bêtes étant nourris, soit par leurs propriétaires : c'est le cas des ânes employés comme animaux de bât pour transporter le fumier mélé de terre des latrines aux champs, soit par leurs utilisateurs : c'est le cas des *mjo* tirant l'araire (Fig. 41). Repas et collations se prennent en commun à l'intérieur de la maison ou sur le lieu de travail, et chacun observe un emploi du temps identique (Fig. 42). D'ailleurs, au Tibet, où un même système de coopération était en usage sous le nom de *na-lag*, certains villages particulièrement bien organisés et où les équipes travaillent au même rythme, sonnaient le début du travail, les moments de collations, l'heure du repas et le signal du départ au moyen d'une cloche.



Fig. 41. – Les labours.



Fig. 42. – La collation.

14 Un tel système de travail coopératif, connu sous le nom de « nogar » est également attesté par B. Pignède chez les Gurung du Népal, population tibéto-birmane d'environ 160 000 habitants, tirant son principal revenu de l'agriculture. Comparable par son principe au *las-bes* ladakhi, le « nogar » des Gurung, qui réunit quinze, vingt, trente familles d'un village, s'en différencie par un nombre nettement plus élevé de participants, essentiellement recrutés parmi les jeunes hommes, et surtout par une organisation précisément réglementée et hiérarchisée :

> « Un chef est nommé par la majorité. C'est lui qui est responsable de toutes les activités du « nogar ». Il décide dans quels champs le travail se fera le lendemain en donnant la priorité à la famille qui est la plus pressée de voir son travail agricole terminé. (...) Si un membre du « nogar » est empêché pendant un jour et ne peut se

> faire remplacer par un membre de sa famille, il doit verser le prix d'une journée de travail à la caisse du « nogar ». (B. Pignède, 1966 : 127)

15 Au Ladakh, quand un tel cas se présente, soit on remet avec l'accord de tous la journée de travail, soit la famille empêchée s'arrange à l'amiable avec un tiers pour qu'il accomplisse le travail à sa place, mais il n'est jamais question de versement, le groupe de travailleurs ne possèdant pas à l'encontre du « nogar » gurung de caisse. De même, si une famille ladakhi peut s'arranger « individuellement » avec une autre, louant au besoin sa force de travail, chez les Gurung, les règles sont plus strictes et le caractère « communautaire » du système nettement plus marqué. Ainsi, quand une famille a besoin d'un « surplus de travail », car son exploitation est de taille supérieure à celle des autres, elle peut faire travailler le « nogar » en échange d'une rémunération :

> « Les membres du « nogar » deviennent alors des journaliers et reçoivent le salaire d'une journée de travail. Mais l'argent n'est pas donné à chacun des travailleurs. Il est versé à la caisse du « nogar ». Des dons faits par les parents des membres de l'association ou par les riches paysans du village viennent aussi grossir cette caisse. La somme est dépensée par le « nogar » lorsqu'il se dissout, les récoltes étant terminées. Un pique-nique champêtre a alors lieu. On y mange et boit copieusement, puis on chante et danse ». (id. : 128)

Les associations d'entraide au Tibet et dans différentes communautés de langue et de culture tibétaines : *Dga'-Ñe, Skyi-Sdug, Grog(S)-Po et 'Bru-Khor*

La relation *dga-ñe* et ses implications

16 La relation *dga'-ñe* (de *dga'* : « la joie », « le plaisir » et de *ñe/ñe-mo* : « proche ») est attestée au Tibet et dans les communautés tibétaines du Népal, de Darjeeling en Inde, et du Sikkim, tant chez les citadins que chez les ruraux ([1]). Formalisée par un échange d'écharpes de cérémonie *bka-thags* et quelquefois d'argent, elle fait de deux ou plusieurs individus des « amis proches et chers », et une fois conclue, ne peut être brisée même en cas d'incompatibilité d'humeur. D'ailleurs, il n'y a ni « bons », ni « mauvais amis », mais une amitié extrêmement codifiée, qui implique des obligations et des comportements. Cette amitié formelle et qui ne peut être désavouée, se manifeste essentiellement au moment difficile des rites de passage en apportant un soutien financier et psychologique à l'individu et à sa famille, mais également lors de conflits opposant un individu à sa famille ou à d'autres villageois, ou plus prosaïquement, pour régler une amende infligée pour fabrication illicite de bière.

17 La relation *dga'-ñe* lie deux individus adultes indépendamment de leurs occupations, de leur statut social et de leur appartenance clanique, mais étend son « réseau d'action » à toute la maisonnée :

> « Quand vous vous liez avec un membre d'une maison, ce lien s'étend à tous les membres de cette maison, incluant ses enfants, ses parents et sa femme » (B.N. Aziz, 1978 : 144)

18 Et, si celui qui a contracté cette amitié meurt, les droits et les obligations, dont il était redevable en raison de la réciprocité de cette alliance, deviennent le fait de sa veuve et de ses enfants.

19 Un *dga'-ñe*, ce terme caractérisant à la fois le type de relation et les individus qu'elle lie, n'est pas seulement un « ami » qui doit vous aider en cas de besoin en vertu d'une

charte très précise, mais il est aussi un conseiller et un censeur. Il vous suggère quelle conduite adopter dans une situation délicate, et peut vous réprimander – toujours en privé et au nom de la communauté villageoise – si vous vous êtes mal comporté en société. Enfin, il se fait également le porte-parole de vos « bonnes actions » que la discrétion de rigueur vous incite à taire. A tout moment, le *dga'-ñe agit* comme médiateur entre un individu (« ami ») et sa famille ou entre un homme et la communauté villageois auquel il appartient. Faisant preuve de beaucoup de tact et de diplomatie, jouant cartes sur table, il œuvre pour la résolution rapide et discrète des conflits, prônant les arrangements à l'amiable dont chacun ressort « la tête haute ».

20 Garant de l'ordre social et moral, il intervient quand celui-ci est bafoué par l'un des siens afin de le faire respecter (B.N. Aziz cite un très grand nombre d'adultères et de conflits parents-enfants réglés grâce à l'intervention du *dga'-ñe*) ; en cas de dispute, il s'érige en arbitre, son but étant la réconciliation et le retour à la paix sociale (rôle tenu au Ladakh – dans une moindre mesure – par les membres *pha-spun* et/ou « la communauté de quartier »).

L'association *skyid-sdug* ([2])

21 L'association « Pour le meilleur et pour le pire » (litt. : « bonheur-malheur ») supplée et même remplace celle des « amis chers et proches » dans les villes (au Tibet, à Lhasa, Gyantse, Shigatse, Chamdo ; en Inde, à Calcutta, Kalimpong, Darjeeling ; au Sikkim, à Pedong…). Ses membres, des laïcs, ayant versé un droit d'admission lors de leur entrée, se cotisent chaque mois pour alimenter un fond d'aide en cas de maladie ou de décès. Ils sont par ailleurs soumis – sous peine d'amendes – à un ensemble de dispositions plus ou moins contraignantes comme celle d'aider, selon un ordre de roulement, une famille en détresse en préparant les quantités de nourriture et de boisson nécessaires à l'alimentation des moines et des villageois venus présenter leurs condoléances, en recevant les invités, et en se procurant le bois nécessaire à la crémation. Ou encore, dans un autre registre, l'obligation de financer des représentations théâtrales et des séances de danse, ou de participer une fois par an au pique-nique de l'association, pique-nique précédé d'un « appel de la chance » et du renouvellement des bannières à prières, et suivi de beuveries de bière, de danses et de chants.

22 Le *skyid-sdug* fonctionne sur la base de la résidence plutôt que sur celle de la famille. Quand mari et femme vivent séparément, ils s'affilient chacun à l'association présente dans leur localité. L'adhésion est libre. Elle ne fait l'objet d'aucune restriction, si ce n'est celle d'être bouddhiste et de culture tibétaine. Au bas de la hiérarchie sociale, les forgerons peuvent ainsi être membres d'un *skyid-sdug* comprenant également des maisons de strates supérieures. Cependant le plus souvent, l'association regroupe des individus partageant une même occupation : on trouve ainsi à Lhasa des *skyid-sdug* de tailleurs, de peintres, de menuisiers-charpentiers, ou originaires d'une même région dans le cas de Tibétains immigrés : *skyid-sdug* de gens de l'Amdo, du Kham…

23 Chaque association gère un budget et possède une organisation développée avec un chef et des trésoriers élus pour une durée déterminée variant de un à trois ans. La discipline y est maintenue par un système d'amendes versées à la caisse de l'association.

24 Sans équivalent au Ladakh, ces associations urbaines que l'on retrouve aujourd'hui chez les Tibétains en exil dans la vallée de Katmandu (U. Gombo, 1985 : 177-187) rappellent

par leurs formes organisationnelles et leurs fonctions, les ***guṭhī***, associations religieuses néwar de la vallée de Kathmandu, auxquelles tout habitant appartient nécessairement, et que nous avons déjà évoqués à propos du *pha-spun.* Parmi, les différents types de ***guṭhī***, celui qui présente le plus de simitudes avec le *skyid-sdug* est le ***guṭhī*** des morts ou ***śi-guthī***, association d'entraide, qui doit assurer les funérailles et où l'adhésion semble être volontaire.

> « Leurs membres, ***guthi-yar,*** doivent verser tous les ans une somme déterminée à une caisse commune en vue de couvrir les frais annuels de l'organisation : dépenses occasionnées par les funérailles, banquet annuel, emploi d'un prêtre ou de castes spécialisées, etc. (...) Les ***guṭhi*** sont tous basés sur un sytème de rotation original qui assure en principe une distribution équitable des tâches et des privilèges au sein de l'organisation. (...) Chaque ***guṭhī*** possède une organisation hiérarchique assez développée. C'est le principe de séniorité qui domine, c'est-à-dire que le pouvoir est réparti de manière décroissante, du plus âgé au plus jeune, (...) des amendes sont perçues au cas où le ***guthīyar*** ne paye pas sa cotisation annuelle, au cas où il n'assiste pas aux fêtes et aux banquets du ***guṭhī,*** ou bien au cas où il refuse d'assumer la charge de l'organisation lorsque son tour est venu ». (G. Toffin, 1984 : 180).

La relation *grog-po*

25 Le terme (*g*) *rog*(*s*)-*po* (« ami », « compagnon »), qui comme les termes *dga'-ñe, čhos-pun* ou *pha-spun* qualifie à la fois une relation particulière entre individus, une association de deux ou plusieurs individus et les individus en question, recouvre selon les régions des acceptions assez variées.

26 Chez les communautés de langue tibétaine du nord du Népal, à Tichurong et à Tarap, dans le district de Dolpo, et à Baragaon, dans le district du Mustang, *grog-po* (*mit* en népali) désigne une association de camarades devenus « frères jurés » par un serment appuyé sur un rite sacrificiel : le partage d'une chèvre ou d'un mouton à Tichurong (J. Fisher, 1986 : 90), ou simplement matérialisé par un cérémonial : le partage d'une jarre de bière suivi d'un échange d'écharpes de cérémonie et du don de cadeaux (généralement de vêtements) dans le cas des villageois de Baragaon (C. Ramble, 1984 : 226). En principe, un *grog-po* peut remplir toutes les obligations demandées à un consanguin, et est soumis aux mêmes restrictions de mariage. Il lui est ainsi impossible de se marier avec la sœur de son « frère juré ». De même, si son « frère » lui emprunte de l'argent, il doit le lui prêter sans lui demander d'intérêt et en cas de conflit, il doit toujours le soutenir indépendamment de ses propres convictions ([3]).

27 Chez ces populations, qui pratiquent le système d'échange sel-grain ou la commercialisation d'autres denrées, la relation *grog-po* fondée sur des liens de parenté fictifs et basée sur la réciprocité, a un but clairement avoué : faciliter les conditions de voyage et garantir l'honnêté des transactions. Le *grog-po*, souvent un partenaire d'échanges attitré, est avant tout quelqu'un chez qui on peut séjourner aussi longtemps qu'on le désire, sans payer ni le gîte, ni le couvert. Dans ce contexte, les « petits cadeaux » faits par un *grog-po* à celui qui l'abrite doivent être compris comme un moyen de réaffirmer une amitié plus que comme un paiement en retour de l'hospitalité reçue.

28 Enfin, les femmes bien que ne participant pas aux expéditions commerciales, peuvent également contracter de telles amitiés (*grog-po/grog-mo byed-pa*). Ces dernières, similaires à celles engagées par une relation *čhos-pun* au Ladakh, se manifestent par des visites réciproques et des présents occasionnels.

29 Qualifiée par le même terme, l'amitié *grog* est pour les Tibétains de Dingri (B.N. Aziz, 1978 : 187-188) une amitié fort différente. Si elle peut également aboutir pour les hommes arrivés à l'âge adulte, à une collaboration étroite dans le cadre du commerce, elle est avant tout une amitié d'enfance, faite de complicité et de souvenirs. Individuelle et ne s'étendant pas aux autres membres de la maisonnée, elle n'est ni formelle, ni coercitive. Le *grog-po* ou *grog-mo* est un compagnon du même sexe et généralement du même âge, que l'on a connu au moment de la puberté et avec lequel on a grandi au sein d'une bande (*grog-chog*) en dehors du cercle familial et partagé ses premières expériences (sexuelles ou autres). Ami d'enfance, il est celui à qui l'on demande conseil avant de se marier sur le choix de tel ou tel partenaire. Après leur mariage et la naissance d'enfants, les femmes ayant souvent changé de localité, perdent le contact qui les liaient aux autres membres de leur « bande », tandis que les hommes généralement restés dans leur village natal et plus disponibles, le conservent, se retrouvant entre amis de la même bande pour discuter d'une affaire ou préparer une expédition commerciale.

L'association de prêt de grain ou d'argent : *'bru-'khor/dnul-'khor*

30 Dernier type d'association d'entraide à être attesté dans les populations de culture tibétaine, l'association de prêt *'bru- 'khor* (litt. « cycle *'khor* de grain '*bru*) est également très répandue chez les ethnies tibeto-birmanes des « collines de l'ouest » du Népal (Western Hills) : Bhotia, Thakali, Gurung, Panchgaunle, où elle est connue sous le terme népali (dérivé du tibétain) « dhikhur ». Sous l'impulsion des Thakali, hommes d'affaires et de commerce, ce type d'association a en effet, pris un essor considérable à l'est et au sud de la Thak-Khola.

31 Cette association de prêt de grains, de têtes de bétail et aujourd'hui d'argent, regroupe en moyenne dix à trente individus ayant des besoins et des intérêts financiers similaires, et fonctionne grâce à un système de rotation des fonds déposés. A sa tête se trouve un administreur (*gco-bo* : « le maître ») chez lequel est déposé le règlement du *'bru-khor*, la liste de ses membres et le compte-rendu des réunions ([4]).

32 Le principe du *'bru-'khor* est le suivant : soit, onze personnes décidant de s'associer sur un apport personnel ou « unité » (*rkan*) de départ de 100 roupies et avec un interêt de 10 % par an. Lors de la première réunion, dix d'entre elles versent chacune 100 roupies, ce qui représente une somme totale de 1 000 roupies qui est immédiatement donnée au onzième membre qui est à l'initiative de l'association. Ce dernier étant connu sous le nom de *slan-mi*, le « preneur ».

33 Un an plus tard, à la seconde réunion, neuf autres membres (*sdud-mi*) et celui qui avait l'année passée pris l'ensemble des fonds donnent 100 roupies + 10 roupies d'intérêt et le total (1 100 roupies) est versé à un autre membre désireux de recevoir cet argent. A la troisième réunion, après deux ans, le versement individuel est de 100 + 20 roupies et un troisième membre recueille les 1 200 roupies. Le « jeu » s'arrête à la onzième réunion, quand le dernier membre qui a pu attendre dix ans avant d'être remboursé, reçoit 2 000 roupies.

34 Si au cours d'une réunion, aucun membre du *'bru-khor* ne veut recevoir la somme, chacun préférant attendre qu'elle augmente, on tire au sort celui qui la recevra.

> « le facteur chance joue donc un rôle mais il est tempéré par les besoins immédiats en argent liquide des participants. (...) Du point de vue financier, l'opération se

traduit par une sorte de prêt à intérêt composé, à versement périodique, à court ou moyen terme, remboursable périodiquement. Mais le remboursement peut aussi être fait périodiquement par tirage au sort si aucun des prêteurs ne veut bénéficier des versements mensuels. Le prêteur devient ainsi emprunteur ». (B. Pignède, 1966 : 146)

35 Ces associations de prêt, qui permettent de se procurer de l'argent liquide et constituent un « jeu » très populaire chez les Gurung, et particulièrement chez les femmes (les jeunes filles étant conseillées par leurs mères), sont particulièrement dynamiques et organisées chez les populations vivant du commerce et chez lesquelles la notion de commercialisation et d'économie a acquis des droits.

36 Au Ladakh, où l'ensemble des villageois vit d'agriculture et d'élevage et n'emprunte du grain (ou de l'argent) que pour subsister et non à des buts lucratifs, ce type d'association semble inconnu. Les villageois dans la nécessité s'adressent soit au monastère avec lequel le village est territorialement lié, soit à des prêteurs, membres riches du village ou des villages voisins. Les prêts (*bu-loṅ*) sont généralement gagés sur des terres et le taux d'intérêt élevé de 25 %. Pour des petits prêts, les maisons pauvres ayant épuisé leurs réserves de grain et attendant la prochaine récolte, font appel à des maisons plus riches qui leur prêtent à des taux de 15 à 25 %.

37 Aujourd'hui, le gouvernement de l'Etat indien de Jammu & Kashmir mène une habile campagne à l'aide de la radio locale. Dans chaque « gros » village, une radio et un haut-parleur ont été offerts par le gouvernement pour diffuser les nouvelles deux fois par jour. Cette campagne, qui dit promouvoir l'innovation, fait des Ladakhi des débiteurs. Les villageois s'adressent aux agences de la banque nationale, qui leur concèdent des prêts de longue durée et à des taux faibles pour l'achat d'animaux de bâts, de matériel de tissage et la construction de « guest houses » ou plus simplement d'une pièce vitrée dans leur maison. L'argent prêté ne devant pas être rendu dans l'année suivante, l'idée est née chez beaucoup d'entre eux qu'il leur avait été donné par le Gouvernement, car ils étaient « presque des Scheduled Tribes » (le terme de « Tribus répertoriées » réunissant des groupes sociaux aux revenus annuels extrêmement bas et spécifiquement exploités, et qui comme tels peuvent prétendre à certains avantages économiques et politiques).

38 En somme, hormis l'association de prêt, ces différentes associations d'aide mutuelle (*dga'-ñe, skyid-sdug* et *grog-pd*), qui marquent la présence de valeurs morales au cœur même des relations sociales les plus élémentaires, rappellent par leur mode de recrutement, leur caractère cœrcitif et leur fonction au moment des rites de passage, les différentes associations, qui soutendent l'ensemble de la vie religieuse et sociale des Ladakhi : *bču-cho, pha-spun* et *čhos-spun*. La morale et l'économie y agissent de pair. Prestations et contre-prestations même quand elles s'engagent sous des formes plutôt volontaires (souvenirs de « voyage » rapportés à son « frère de religion » ou donnés à son « ami » *grog-po*) sont rigoureusement obligatoires, sous peine d'amendes ou de sanctions prises par le groupe ou par la divinité tutélaire qui le protège et le légitime.

39 Fondées sur des liens de résidence ou de parenté fictive, liant des individus, des familles ou des « maisons », ces associations d'entraide par lequel tout individu s'incorpore au tissu social, créent des réseaux de relations s'étendant au village et au-delà. Reposant toutes sur la réciprocité (des services, des obligations, des droits, et des devoirs), elles mettent une fois de plus en évidence l'importance que revêt cette notion dans le monde

tibétain, importance que dénote également la résurgence rapide de ce type d'association chez les Tibétains réfugiés au Népal et en Inde.

40 Une enquête menée au Ladakh par U.P. Gielen, en dépit d'une méthodologie critiquable – l'auteur a basé ses interviews sur des « dilemnes de raisonnement social et moral » élaborés par des psychologues américains pour des occidentaux – donne une certaine idée du contexte « psychologique » dans lequel la notion de réciprocité trouve sa force.

41 Les soixante-douze Ladakhi bouddhistes interrogés (enfants, femmes, hommes, laïcs et moines) mettent l'accent sur leur foi bouddhiste, sur l'importance qu'ils accordent aux notions de mérite et de démérite, et sur le désir d'une « bonne » réincarnation. Le respect de soi est appréhendé comme de l'égoïsme ou de l'orgueil. La réciprocité et la soumission à la hiérarchie prennent le pas sur l'amour « romantique » et les relations intimes. Dans les communautés villageoises, alors que les conflits de personnes ne sont pas montés en épingle, la coopération et la confiance entre les personnes jouent un rôle important : le moi est immergé dans un réseau d'obligations interpersonnelles évidentes pour tous. Enfin, s'ils rejettent la libre expression des émotions et projettent la jalousie sur les autres ou les démons toujours présents, ils font très souvent référence à la honte (*khrel, ṅo-cha*) pour expliquer tel ou tel de de leur comportement. Et, ce sentiment aide à maintenir la cohésion de la communauté villageoise ([5]).

NOTES

1. Certains villageois comprennent et écrivent « ka-nyé » *(dkar-ñe)*, de *dkar* : « blanc » et de *ñe* : « proche », le blanc symbolisant la pureté et l'honnêteté de ces relations.

Sur le *dga'-ñe* « as an Action and Moral System », voir B. N. Aziz, 1978 : 189-197, et 1981 : 1-22, B. Miller, 1957 : 157-160, sur la forme prise par la relation *dga'-ñe* au sein de la communauté tibétaine en exil dans la vallée de Kathmandu et dans le nord de l'Inde : U. Gombo, 1985 : 188-194.

2. Sur l'association « Kidu » *(skyid-sdug)* : B. Miller, id., sur sa résurgence chez les Tibétains en exil : U. Gombo, 1985 : 188-194.

3. Sur la relation *grog-po* : J. Fisher, 1986 : 90 ; C. Ramble, 1984 : 225-226 et B. N. Aziz, 1978 : 187-189).

A propos des liens de confiance et d'hospitalité ***(gnas-chan)*** qui se nouent entre partenaires d'échanges à Dolpo : C. Jest, 1977 : 165 et J. Fisher, 1986 : 90, dans le Mustang : C. Ramble, 1984 : 228.

4. Sur le *'bru-'khor* dans une communauté de prêtres héréditaires Bon-po pratiquant le commerce, voir C. Ramble (1984 : 228-237) qui donne une explication détaillée de leur fonctionnement et traduit du tibétain les textes de deux « contrats ». Sur les « Dhikurs » au Népal, voir l'article bien documenté de D. A. Messerschmidt, « Dhikurs : Rotating Crédit Associations in Nepal ». 1978 : 141-165 et la bibliographie donnée par l'auteur.

5. Tableau de U. Gielen (1985) sur la vision du monde, l'ethos et la personnalité des Ladakhi bouddhistes.

Chapitre 8 : Terminologie de parente, alliance et filiation

Consanguinité et alliance

Nomenclature de parenté

1 Au Ladakh, la nomenclature de parenté, remarquable par sa symétrie, fait appel à un nombre restreint de termes élémentaires : neuf termes féminins et neuf termes masculins. Tous font partie du langage ordinaire, l'honorifique rarement employé et réservé aux parents plus âgés se formant en ajoutant la syllabe « lé » (*le/lags*) après l'appellation ordinaire.

2 La plupart de ces termes sont utilisés à la fois comme termes de référence et d'adresse. Ils sont généralement précisés par l'ajout du patronyme de l'individu qu'ils désignent : « Aba Namgyal » (*a-pha rNam-rgyal)*, ou précédés du nom et/ou de la qualité de la personne avec laquelle on tient à retracer le lien de parenté (oncle ou tante, frère ou sœur, père ou mère : dans la liste ci-dessous les termes dotés du signe *). On parlera ainsi d'« aînée A », d'« oncle B », de « grand-mère C », mais de « sœur de D », de « neveu de E » ou encore de « neveu de l'oncle E », etc. Le nom seul n'est jamais en usage pour s'adresser aux parents des générations supérieures.

Termes de parenté masculins

– Niveaux généalogiques antérieurs à Ego/G + 2/G + 3

3 *mes-mes* (« mémé ») ou *a-pho* (« apo ») dans le Sham : grand-père et arrière grand-père paternel et maternel ; par extension, tout homme de la génération G + 2/G+ 3, et par respect l'ensemble des moines.

– Niveau généalogique antérieur à Ego/G+1

4 *a-pha* (« aba ») : père et frère aîné de père
a-khu (« aou ») ou *a-ba čhuṅ* (abachoung) (rare) : frère cadet de père ; employé

familièrement comme terme d’adresse à l’égard de toute personne indépendamment de son sexe
a-žaṅ (« ajang ») : frère aîné, cadet de mère ; employé également en signe de respect à l’égard de tout individu mâle de la génération G+ 1 et G 0 indépendamment d’un quelconque lien de parenté, et en terme d’adresse à l’égard de l’époux de la sœur de mère.

– Niveau généalogique d’Ego/G 0

5 *a-ǰo* (« accho ») : frère aîné d’Ego, tout aîné de la génération d’Ego incluant les époux de sœur.
no/ no-no (« no »/ « nono ») : frère cadet d’Ego ; employé également à l’égard de toute personne de sexe masculin appartenant à une classe d’âge inférieure à celle du locuteur.
min-bo * (« mingbo ») : tous les frères d’Ego.

– Niveaux généalogiques postérieurs à Ego/G-1/G-2

6 *bu-cha* * (« boussa ») : fils
cha-bo * (« tsao ») : neveu, petit-fils, arrière petit-fils

Termes de parenté féminins

– Niveaux généalogiques antérieurs à Ego/G + 2/G + 3

7 *a-phyi* (« a-pi ») : grand-mère ou arrière-grand-mère paternelle et maternelle ; par extension toute femme de la génération G + 2/G+ 3.

– Niveau généalogique antérieur à Ego/ G+1

8 *a-ma* (« ama ») : mère, sœur aînée de mère.
ma-čhuṅ (« machoung ») : sœur cadette de mère, célibataire ou mariée en dehors d’un mariage polygame.
a-ne (« ané ») : sœur de père, femme de frère de père, femme de frère de mère ; également employé à l’égard des nonnes et par politesse à l’égard de toute femme indépendamment d’un lien de parenté.

– Niveau généalogique d’Ego /G 0

9 *a-čhe* (« acché ») : sœur aînée d’Ego, toute aînée de la génération d’Ego incluant les épouses de frère.
no-mo (« nomo ») : sœur cadette d’Ego, également employé à l’égard de toute personne de sexe féminin nettement plus jeune que le locuteur.
srin-mo * (« shingmo ») : toutes les sœurs d’Ego

– Niveaux généalogiques postérieurs à Ego/G-1/G-2

10 *bu-mo** (« bomo ») : fille
*cha-mo** (« tsamo ») : nièce, petite-fille, arrière petite-fille

Terme de parenté neutre

– Niveau généalogique postérieur à Ego/G-1

11 *phru-gu** (« tougou ») : enfant(s)

Termes d'affinité

12 *mag-pa** (« magpa ») : époux, gendre
*mna'-ma** (« nama ») : épouse, bru

13 La terminologie de parenté en usage au Ladakh reprend l'ensemble des « termes de base » (« basic or root terms ») tibétains établi par P.K. Benedict ([1]) à partir de l'étude de textes classiques, de dictionnaires, et de formes dialectales modernes, à l'exception toutefois du terme *sru*, sœur de mère, et des termes distinguant les grands-parents des arrières grands-parents. De même, si les termes exclusivement affectés aux parents plus jeunes que le sujet, ne sont pas « neutres », ils comportent tous une racine commune à laquelle est ajoutée, selon les cas, un déterminant masculin ou féminin : *bu*, l'enfant, *bu-cha*, l'enfant mâle, le fils, *bu-mo,* l'enfant de sexe féminin, la fille, ou encore *cha-bo*, le neveu, le petit-fils et *cha-mo,* la nièce, la petite fille.

14 Son étude révèle un système d'appellation bilatéral classificatoire, qui se caractérise par une identification terminologique étendue au delà des personnes apparentées, soulignant le caractère collectif de la génération. Ainsi, le terme signifiant grand-père (*mes-mes*) est utilisé par Ego pour désigner toutes les personnes de sexe masculin appartenant à la classe d'âge de son grand-père, celui de grand mère (*a-phyi*) recouvre toutes les personnes de sexe féminin appartenant à la classe d'âge de sa grand-mère, et celui d'aîné (*a-jo*) tous les hommes de sa génération plus âgé que lui, etc. Par ailleurs, tous les neveux, nièces, petits neveux, petites nièces, petits-fils et petites-filles sont des *cha-bo, cha-mo.* Il y a donc une indistinction entre les lignes directes et collatérales à la génération G-2, doublée d'une obliquité G-1/G-2.

15 La nomenclature de parenté présentée met également en évidence la différence aîné/ cadet (*a-pha/a-khu ; a-ma/ ma-čhuṅ ; a-ǰo/ no ; a-čhe/ no-mo*) présentée comme essentielle et qui se traduit dans la vie quotidienne par une grande influence de l'aîné dans la gestion des affaires familiales et par de nombreuses marques de respect de la part des cadets envers leurs aînés. Elle montre en outre le statut particulier de « l'oncle maternel » (*a-žaṅ*) en distinguant clairement le groupe du père, des frères du père et des « oncles par alliance » (MaSrP ou MaSrMe) du groupe des frères de la mère. Perceptible au niveau de la terminologie, l'importance de l'*a-žaṅ* s'affirme sur le plan rituel et social au moment du mariage d'Ego, où l'*a-žaṅ* « doit » choisir la ou le partenaire, et « payer le mariage » ou tout au moins participer de façon notoire à la cérémonie *bag-ston* et aux préliminaires qui l'accompagnent ; et ceci, tant sur le plan économique qu'au niveau des démarches à accomplir. Comme au Tibet, « pour le mariage, c'est l'oncle maternel de la fiancée qui joue un rôle prépondérant. Son accord est indispensable. Il est – dit le proverbe – « le propriétaire de la moitié de sa nièce, comme la moitié du tissu d'une robe appartient aux manches » (R.A. Stein, 1981 : 76).

16 Enfin, pour conclure, notons l'extrême pauvreté de la nomenclature d'alliance réduite au Ladakh à deux termes, dont la signification ne peut être appréhendée en dehors du concept de résidence. L'un *mna'-ma* (« nama ») désigne l'épouse, la bru « résidente », l'autre *mag-pa* (« magpa ») est l'époux venu en gendre, habiter dans la maison natale de

la fille aînée pour assurer la transmission en l'absence d'héritier mâle ([2]). Tous deux se distinguent des termes employés au moment du mariage pour désigner la mariée (*bag-md*) et le marié (*bag-po*).

17 Gendre ou bru, le partenaire, qui entre dans une nouvelle maison en se mariant, n'a aucun droit sur la propriété de celle-ci, et adopte automatiquement la même terminologie que son conjoint excluant les termes comme belle-sœur, beau-père ([3]), belle-mère, etc.

18 Seuls termes d'affinités présents dans la terminologie ladakhi, *mna'-ma* et *mag-pa* caractérisent avant tout des rôles sociaux. C'est pourquoi, la belle-fille venue vivre dans la maison de son mari, même si elle devient mère, continuera d'être désignée par l'ensemble de sa belle-famille et du village sous l'appellation « bru de la maison X », appellation précisée au besoin à l'aide de périphrases telles que « femme de Y », « fille de la maison Z » (Z étant le nom de sa maison natale) et qui ne cessera que le jour où son fils à son tour se mariera et amènera à la maison une nouvelle *mna'-ma.*

19 Dans un mariage monogame virilocal, les époux s'appellent respectivement aîné (*a-jo*) et cadette (*no-mo*), ceci non seulement pour marquer la différence d'âge qui les sépare (l'homme étant généralement de trois à cinq ans plus âgé que la femme), mais surtout pour marquer la différence de statut qui sépare l'homme, propriétaire de la maison et chef de famille, de la femme venue de l'extérieur. Dans un mariage uxorilocal, la situation s'inverse si le conjoint « venu en gendre » s'avère plus jeune que l'héritière-maîtresse de maison ou aboutit à un compromis dans le cas contraire : la femme appelant son mari, « aîné » (*a-ǰo*), le mari appelant sa femme, « aînée » (*a-čhe*). Enfin dans un mariage polyandre, la femme appelle l'aîné des frères avec lequel elle a rituellement contracté le mariage, « aîné », et les autres, « cadet ». Notons à ce propos que si le terme *grogs* (compagnon) est parfois employé par les Ladakhi pour désigner l'époux ou l'épouse, celui de conjoint(e) (*bza'-zla*) d'usage courant au Tibet, ne l'est pas. Pas plus que ne le sont les expressions comme « mon homme » (*nga'i khyo-gd*) ou « ma femme » (*nga'i skyes-dman*), ou encore « l'ami avec qui on demeure » (*sdod rogs*).

20 La nomenclature de parenté ladakhi rejoint ainsi dans ses grandes lignes le système tibétain esquissé par D. Guigo (1986 : 97-98) à partir du vocabulaire de parenté du Tibet central (Lhasa et Kongpo) et de la province orientale de l'Amdo (en pays Shar-wa et chez les Golok) : l'accent est mis sur la germanité et la filiation au détriment de l'alliance. « Pour le père, la mère, le frère de la mère et la sœur du père, (les termes de parenté) sont identiques ou très proches d'une racine commune (*pha, ma, khu, žaṅ, ne*) ».

Exogamie et règles d'alliance

21 Comme le système des appellations le laissait présager, le mariage ne fait pas l'objet d'une injonction. Nous sommes au Ladakh dans un système « complexe » au sens de la théorie structuraliste, où le conjoint n'est ni prescrit, ni préféré. Seule une règle négative définit les personnes avec lesquelles l'alliance doit être évitée : au Ladakh, tout individu compris dans la parentèle d'Ego à « sept générations » (*bdun mi-rabs*), et ceci tant du « côté paternel » (*a-pha pyogs*) que du « côté maternel » (*a-ma phyogs*) ([4]). La parentèle d'Ego étendue jusqu'aux cousins au septième degré joue ainsi le rôle d'unité exogamique. Identique à celle de ses germains, mais différente par définition de celle de son père et de celle de sa mère, elle compte un nombre « mouvant » de membres désignés sous le nom de *gñen.* Ce terme, qui désigne au Ladakh un « parent » par

filiation ou par alliance, désigne à Lhasa composé avec le mot *'brel* (« lien ») le concept de parenté ou *gñen-'brel,* c'est-à-dire « ce qui lie les relations ».

22 La parentèle d'Ego comprend, au premier degré, son père, sa mère, ses frères, ses sœurs, ses oncles et tantes paternels et maternels, ainsi que ses cousins et cousines paternels et maternels, c'est-à-dire l'ensemble des descendants des deux grands-parents paternels et des deux grands-parents maternels. De même, au second degré, elle est formée par tous les descendants des huit arrière-grands-parents paternels et maternels et ainsi de suite jusqu'à la septième génération (Fig. 43).

23 Si telle est la théorie, la pratique est toute autre. En effet, au delà du père et de la mère de son père et de sa mère, et à la rigueur de leurs grands-parents respectifs, la confusion règne, aggravée de surcroît par l'homonymie fréquente des noms des ascendants et l'absence de « nom de famille ». Aussi, comme le font remarquer les villageois « on se marie dès qu'on ne se souvient plus des liens de parenté ». Règle extrêmement floue qui, en l'absence de « spécialiste de la mémoire » ou de généalogies écrites, laisse une grande latitude d'interprétation et d'action aux parents des futurs époux.

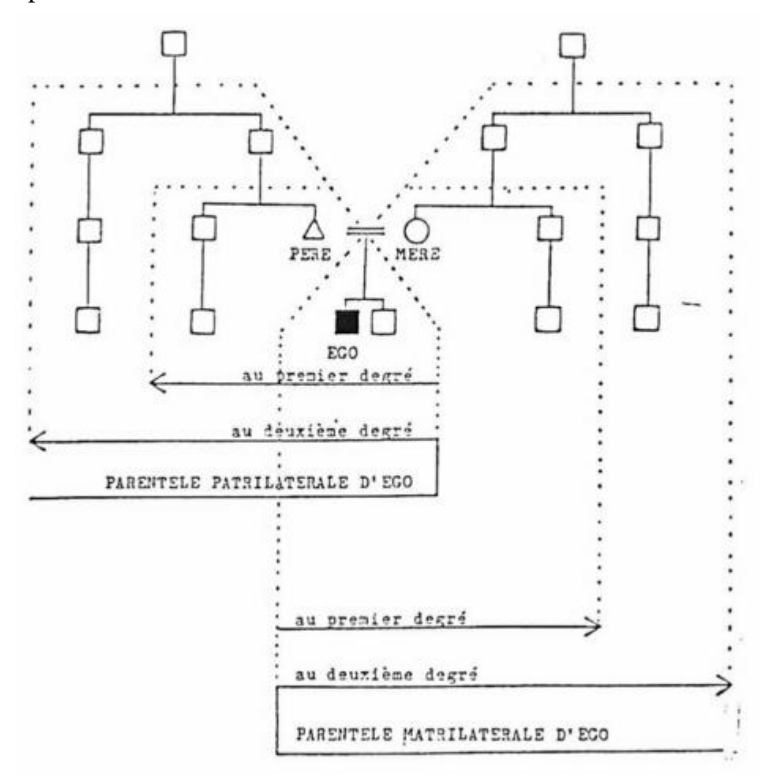


Fig. 43. – Parentèle patrilatérale et matrilatérale d'Ego (d'après D. Guigo).

24 D'ailleurs, cette règle « officieuse » est elle-même non respectée. Ainsi, au début de l'année 1986, deux jeunes gens natifs d'Hémis-shukpa-chan et parents au troisième degré furent promis l'un à l'autre au cours des nombreuses « réunions de bières » qui précèdent toute cérémonie de mariage (Fig. 44).

25 Chaque villageois était capable de retracer les liens de parenté unissant les futurs époux, et pourtant le mariage à venir n'était ni remis en question, ni considéré comme dangereux pour la santé du couple et de leurs descendants ou la prospérité du village. Certes, les fiancés étaient « proches parents » (*ñe-mo gñen*), mais ***seulement*** par leurs mères... donc du côté le moins valorisé, l'accent étant mis au Ladakh comme dans

l'ensemble du Tibet sur la parentèle patrilatérale d'Ego, sur ce qui « passe par le père », « l'os du père » (*pha rus*). Selon la *vox populi*, il suffisait pour que le mariage s'avère heureux, de choisir un jour particulièrement faste et de faire venir la veille de la cérémonie, le moine du village pour qu'il effectue le rituel pour accumuler le bonheur, *bkra-çis rcegs pa.*

26 Ainsi, dans la pratique, l'exogamie de parentèle centrée sur Ego se trouve subordonnée à une endogamie de village ou de « proche région » très « influente » (pour Hémis-shukpa-chan, la « proche région » comprend les villages de Yang-thang, Tia, Témisgam et Ang).

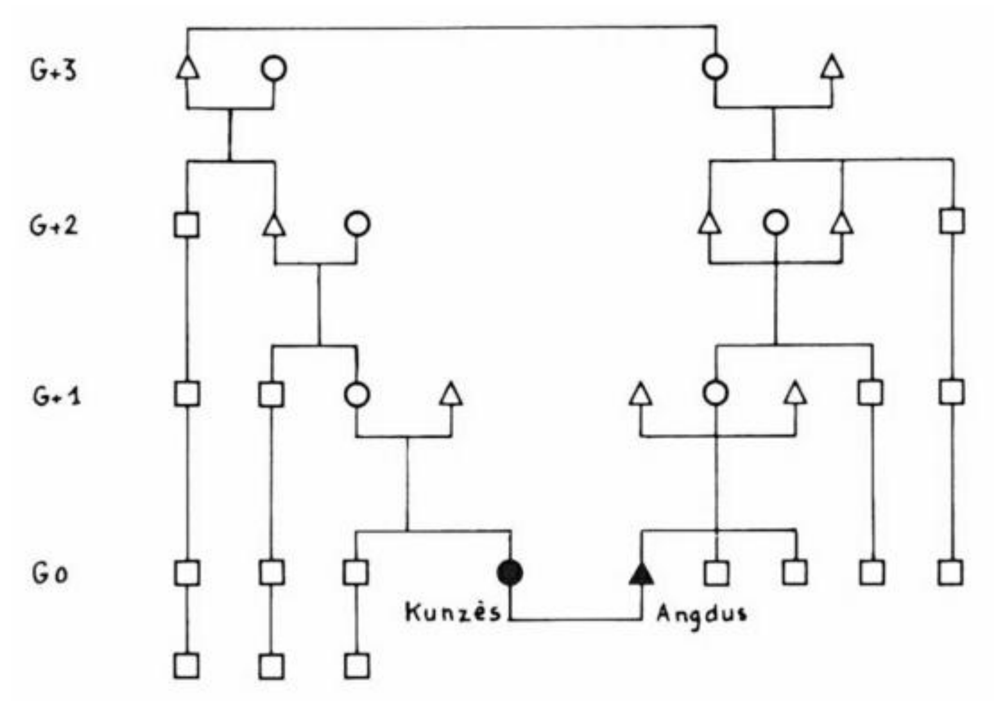


Fig. 44. – Mariage d'Angdus et de Kunzès, parents au troisième degré par le « côté de leur mère ».

27 En fait, seule la liaison entre parents au premier degré est réellement considérée comme incestueuse et fermement prohibée au Ladakh. Personne ne peut en citer de cas concret, mais tout le monde sait que les enfants de l'inceste naissent difformes et monstrueux : en pays Sharwa (est du Tibet), les enfants nés d'une telle union sont atteints de cécité, tandis que les fautifs sont l'objet de chatiments violents ; ailleurs, au Tibet, « l'herbe sèche sous les pieds de ceux qui ont commis l'inceste, la grêle tombe, les récoltes pourrissent sur pied », et les coupables sont voués à la mort, enveloppés dans une peau de yak et jetés dans un fleuve ([5]).

28 Radicalement différent est le sort des époux adultères, des « mères célibataires » et des enfants illégitimes *nal-bu*, dont l'existence, tout à fait tolérée par la société ladakhi, ne fait l'objet d'aucun ostracisme. Notons à ce propos que le terme *nal* qui qualifie au Ladakh, la « bâtardise », « l'illégitimité », désigne en tibétain classique, l'inceste.

29 Dans la plupart des cas, les hommes désignés comme père ne refusent pas d'endosser la paternité, et l'« affaire » se règle à l'amiable en présence du *'go-ba* par le versement d'une indemnité à la mère pour son incapacité temporaire à travailler, suivi parfois du réglement mensuel ou annuel d'une pension alimentaire pour l'enfant.

30 A l’exogamie – relative – de parentèle, à la préférence pour l’endogamie de village, s’ajoute l’endogamie de strate, et surtout la loi tacite et inflexible interdisant toute alliance entre un représentant d’une des trois strates supérieures et une personne de la strate des « gens inférieurs » sous peine de dégradation, voire même d’exclusion de la communauté villageoise. Enfin, nous l’avons vu, la prohibition de mariage entre « frères et sœurs de religion » (*čhos-spun*), dont les liens particuliers ont été consacrés par un moine de haut rang, est également respectée ; comme l’est dans certaines régions, celle entre membres d’un même *pha-spun*, liés par des liens de fraternité cultuelle.

Formes de mariage

31 Respectant ces différents interdits, trois formes de mariage sont pratiquées au Ladakh par les paysans bouddhistes : la monogamie, la polyandrie fraternelle et la polygynie, sororale ou non. Qu’il soit plural ou monogame, le mariage idéal est virilocal (« mariage avec épouse » : *bag-ma*), le mariage uxorilocal (ou « mariage en gendre » : *mag-pa*) n’étant conclu que si le père n’a pas de fils, ou si l’écart entre l’aînée et le benjamin dépasse une dizaine d’année, ou encore si l’unique enfant mâle présente des déficiences importantes l’empêchant de remplir de façon satisfaisante le rôle d’héritier.

32 La polyandrie, union d’une femme et de plusieurs hommes, pratique officiellement interdite et aujourd’hui sur le déclin, semble avoir été – comme au Tibet – la forme de mariage caractéristique ([6]). La norme étant qu’un groupe de frères épouse une femme. Comme le fait remarquer R.A. Stein (1981 : 67) :

> « Le principe hiérarchique de primogéniture intervient cependant, car c’est le frère aîné qui choisit la femme et un rituel unique consacre ce mariage, les autres frères devenant *ipso facto* ses maris. Ils forment un groupe indivisible avec leur frère aîné, mais celui-ci représente le groupe. Les enfants issus de ce mariage sont tous les fils de l’aîné, quel que soit le père véritable ».

33 Si l’un des cadets décide de s’établir ailleurs avec une autre femme, il perd le droit à la femme de l’aîné, ainsi qu’aux biens (maison, terres, bétail), mais sa décision ne donne pas lieu à un divorce ([7]). Tel est en revanche le cas, si l’aîné renvoie sa femme ou si cette dernière le quitte. Mais, selon un dicton ladakhi, « si un homme renvoyé peut exiger un cheval, la femme chassée ne peut prétendre qu’à une vache ».

34 On a beaucoup écrit sur les raisons écologiques, démographiques, économiques et psychologiques qui poussèrent les Tibétains à adopter la polyandrie comme forme de mariage. La nécessité de préserver intact le patrimoine foncier dans ces régions désertiques de haute altitude, où seule une infime partie du territoire est cultivable, ainsi que celle d’avoir toujours présente « une force de travail conjointe » dans ces vallées où les travaux agricoles doivent être effectués dans des délais extrêmement rapides en raison du climat, furent évoquées, comme le furent également le besoin de limiter les naissances dans ces pays où les ressources sont maigres et celui d’augmenter le nombre d’époux pour permettre par une simultanéité des tâches, une productivité maximale ([8]).

35 Si ces explications fonctionnalistes éclairent et justifient cette entorse à la règle du mariage monogame, rendant acceptable cette forme de mariage plural, elles ne s’avèrent pas entièrement convaincantes. En effet, pour prévaloir comme système de mariage, la polyandrie doit renvoyer à des notions plus fondamentales encore que la

peur de manquer de nourriture ou la tristesse de l'épouse restant seule au foyer pendant les longs mois où son mari part faire du commerce ou garder les troupeaux à l'estive. Ailleurs, d'autres sociétés ont répondu à des situations équivalentes par des choix différents : la « famille indivise » (« joint family »), permet ici et là de résoudre le problème de l'entraide et celui de la préservation de l'unité familiale à travers les générations, en regroupant en un même « groupe domestique » deux ou trois familles nucléaires apparentées entre elles, soit verticalement (jusqu'à coïncider avec la famille étendue), soit latéralement (plusieurs frères, leurs conjoints et leurs enfants). Ceci est d'ailleurs le cas des « dardes bouddhistes », voisins des Ladakhi du Bas-Ladakh, qui vivant d'agriculture et d'élevage dans un milieu écologique similaire, ont choisi de vivre en famille indivise. Chez ces derniers en effet, la maisonnée comprend plusieurs familles nucléaires apparentées entre elles, verticalement, à une profondeur de trois ou quatre générations, et parfois latéralement : le mariage le plus recherché étant celui de plusieurs sœurs à plusieurs frères, les sœurs, mariées souvent très jeunes, s'épaulant au sein de leur nouvelle famille et ne ressentant pas la solitude de la jeune fille mariée seule, (cf. R. Vohra, s.d. *An Ethnography : the Buddhist Dards of Ladakh* : 163-173).

36 Ce mariage, considéré comme une garantie de joie et d'harmonie chez les « dardes » des vallées de mDa, Hanu, et Garkun, est en revanche vécu comme une source de discorde au Ladakh. Selon les villageois interrogés, une telle situation, génératrice d'animosités entre les épouses et de disputes entre les frères, entraînerait inévitablement une fission du groupe des frères et une division de la propriété, néfaste pour tous (Fig. 45 et 46).

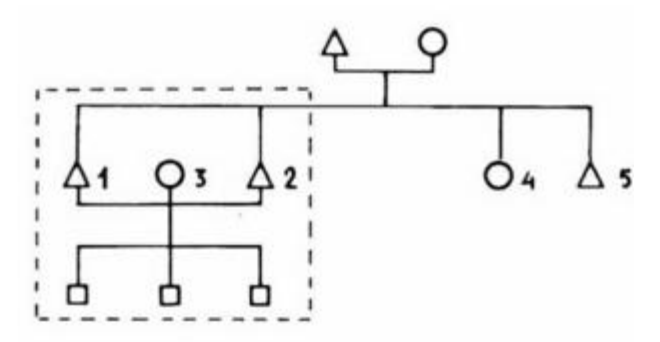


Fig. 45. – Cas de polyandrie fraternelle.
1 et 2 sont co-époux de 3 en « bru résidente » *mna'-ma*, 4 s'est mariée dans une autre maison, 5 est entrée dans les ordres.

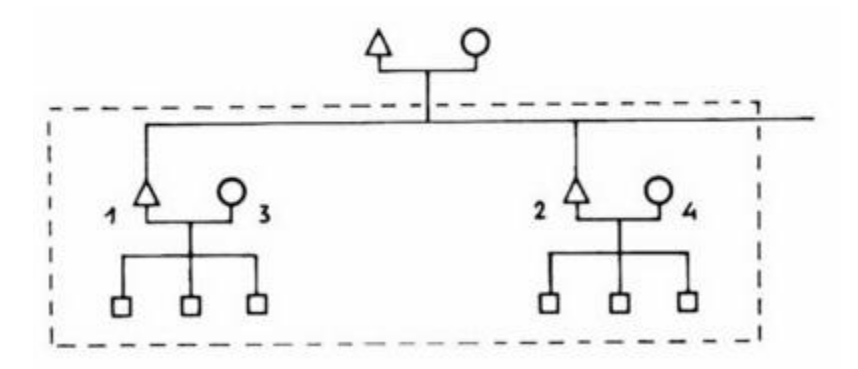


Fig. 46. – Cas de famille indivise, où deux frères, mariés à deux épouses distinctes cohabitent avec leur descendance.
1 et 2 sont frères et cohabitent ; 3 et 4 sont belles-sœurs.

37 S'il est vrai que la polyandrie protège l'unité familiale des querelles possibles entre belles-sœurs en dimininuant leur nombre et en faisant des enfants de cette femme les seuls héritiers possibles, et tend à consolider la solidarité des germains plutôt qu'à l'affaiblir (ce qui est le cas des frères mariés à des épouses distinctes, et ayant des intérêts économiques différents quant-à leurs enfants), elle permet surtout à tous les frères solidaires d'avoir une identité, un statut, une place en tant que membre de *khaṅ-pa* au niveau de la communauté. En quittant le groupe familial, le cadet perd – nous l'avons vu – non seulement ses droits, mais son identité sociale. A aucun moment désormais, il ne pourra jouer le rôle dévolu à l'aîné de la famille, possibilité qui lui était offerte « par substitution » en l'absence de l'aîné, du temps où il faisait partie de la « grande maison » (*khan-pa*). C'est pourquoi seules des personnes sans biens, sans « nom de maison », et dont le revenu est basé sur l'exercice d'une fonction particulière (comme le forgeron, le musicien ou le commerçant citadin) et non sur l'exploitation agricole, peuvent pratiquer sans dommage et avec intérêt le mariage monogame. Cette « règle » qui s'applique aux « gens de la strate inférieure » au Ladakh, s'avère également pertinente chez les Tibétains de Ding-ri et de Gyantse, où elle régit les conduites de mariages.

38 Ainsi à Ding-ri, si le groupe des agriculteurs aisés que B.N. Aziz désigne sous le terme de *groṅ-pa* (litt. « habitant d'un hameau ») et celui des « religieux tantristes » (*sṅags-pa*) – que l'auteur traduit par « prêtres héréditaires » – propriétaires de terres et de « noms de maison » pratiquent la polyandrie fraternelle, le groupe des servants et artisans nouvellement installés et sans terre, connu sous le nom imagé de *dud-čhuṅ* (litt. « petite fumée »), ainsi que celui des commerçants, bureaucrates et militaires citadins et aisés (*chori-pa*) choisissent, comme les mendiants, les bouchers et les tanneurs itinérants (*ya-ba*), la monogamie et la néolocalité. De même à Gyantse, M.C. Goldstein a montré que si les « Dujung » (*dud-čhuṅ*), groupe de familles modestes, n'ayant pas de patrimoine à transmettre et n'étant pas soumis directement à la taxation, adoptent le mariage monogame, les « treba » (*khral-pa*), agriculteurs « payeurs de taxes » (*khral*), exploitant un domaine héréditaire concédé en tenure en échange de prestations en nature et de services calculés par maisonnée et non par individu, et ne pouvant quitter la terre qu'ils cultivent de leur propre initiative, se marient en fonction du « principe monomarital » (c'est-à-dire un seul mariage par génération) :

- s'il y a un ou plusieurs fils : mariage polyandre des fils à une seule femme venue en belle-fille, et éventuellement mariage monogame en cas de fils unique ou de fils resté seul héritier après l'entrée de ses frères cadets en religion ou leur placement « en gendre » dans une autre famille.
- s'il n'y a que des filles : invitation d'un « gendre résident » qui sera l'unique époux et assurera la reproduction et la transmission du patrimoine ([9]).

39 A travers ces différents exemples, le choix de la polyandrie apparaît étroitement lié aux règles de résidence et de transmission des biens, au rapport à la terre, au régime d'occupation des sols et à la propriété.

40 Pratique autrefois largement adoptée au Ladakh par les couches aisées de la population, cette forme de mariage plural est aujourd'hui en régression. Phénomène qui s'explique non par la promulgation en 1941 d'une loi l'interdisant, mais par la reconnaissance juridique de l'égalité de tous les héritiers face aux biens parentaux, et par les changements économiques survenus ces dernières années. En effet, promulguée en 1951, la loi niant la règle de primogéniture traditionnellement en vigueur,

commence maintenant à être appliquée (bien que de façon inégale) et surtout à être revendiquée par la nouvelle génération de cadets ; de plus, il est aujourd'hui possible de vivre sans terre grâce au salariat.

41 En outre, pour lutter contre le mariage et donc la conversion des femmes « restées en surplus » avec des hommes de confession islamique, une association pour la défense et la promotion du bouddhisme organisa de 1972 à 1976, une campagne virulente contre la polyandrie. Menée dans de nombreux villages et placée sous l'égide de Kushok Bakula, chef spirituel des Ladakhi bouddhistes, cette campagne, qui ridiculisait la polyandrie à l'aide d'une pièce de théâtre jouée en ladakhi qui en montrait les méfaits, contribua au rejet (ou tout au moins à « l'officieuseté ») de cette forme de mariage, « source d'ennuis et de discorde familiale », dont le caractère « honteux » et « primitif » était également dénoncé dans les écoles laïques et « obligatoires » mises en place par le gouvernement indien. Aujourd'hui, dans les milieux où les idées et les valeurs dites « modernes » ont le plus d'impact, la polyandrie est désavouée en tant que coutume archaïque et dépassée au profit du mariage monogame. Elle constitue néanmoins toujours 10 à 20 % des mariages *bag-ma* (virilocaux), la monogamie en représentant 60 à 70 % et la polygynie se maintenant à un taux de 15 %.

42 En effet, si la pratique de la polyandrie décriée, tant par le gouvernement à majorité musulmane de l'état du Jammu & Kashmir que par les tenants du bouddhisme qui ont pris conscience de ses conséquences, se fait de plus en plus rare, celle de la polygynie observe une certaine constance. Forme de mariage, autrefois minoritaire chez les bouddhistes, elle est pratiquée lorsque la première femme épousée se révèle stérile, ou de façon sororale dans la cas d'un mariage de type *mag-pa* : le mari venu en gendre épousant toutes les sœurs (ou simplement deux d'entre elles).

Choix du conjoint

43 Le pouvoir du mariage de créér des liens – juridiques, sociaux et économiques – entre le groupe de filiation du mari et celui de la femme entraîne dans toutes les sociétés des restrictions dans le choix des partenaires. Et au Ladakh, bien qu'aucune prescription ne pèse sur Ego tant qu'il respecte les interdits énoncés précédemment, il convient que le choix matrimonial préserve, voire augmente le patrimoine familial et soit socialement reconnu. Qu'il soit monogame ou plural, virilocal ou uxorilocal, le mariage est toujours pratiqué à des fins intéressées, et fait l'objet d'arrangements entre familles, l'avis des futurs conjoints étant toutefois généralement sollicité (Fig. 47).

44 L'âge idéal du mariage se situe vers 18 ans pour les filles et vers 20 ans pour les garçons, la différence d'âge entre les époux ne devant pas dépasser deux à trois ans. Rester célibataire sans devenir ni moine, ni nonne, est rare au Ladakh. En effet, si manger et dormir seul est difficilement compréhensible pour les Ladakhi, même quand on est locataire dans une maison étrangère (seules des raisons spirituelles pouvant légitimer un tel retrait), vivre seul – par choix – est le signe d'une anomalie, d'où le déguisement en mariage polygame d'un nombre important d'hommes et de femmes restés célibataires.

45 Le célibat laïc, et plus particulièrement le célibat féminin, synonyme d'as-sociabilité, est très mal considéré au Ladakh, où il est tourné en dérision. Il est une source de honte tant pour celui qui en est l'objet que pour ses parents ([10]). « Une femme sans mari est comme une étable sans porte » (*daṅ-ra sgo med/ bu-mo mag-pa med*) dit un dicton ladakhi

montrant ainsi le caractère à la fois inachevé et inutile d'une femme célibataire. D'ailleurs, le terme *mo-ran-mo* ou *ma-raṅ-mo, « femme* par elle-même » désignant la femme célibataire, est employé dans le langage familier comme une injure : *mo-raṅ-mo či byo-dug* ? « *espèce* d'idiote que fais-tu ? » dira une mère en colère à sa fille (ou même à son fils) en train de faire des bêtises.

46 Pour en revenir au mariage et au choix du conjoint, les critères ladakhi sont semblables à ceux des autres populations de culture tibétaine. L'époux est choisi en raison de sa richesse, de la réputation de la maison qui l'a vu naître, mais également en fonction du « prix du lait » *orna rin* (équivalent du *nu rin*, « prix du sein » attesté dans d'autres populations tibétaines) que ses parents acceptent de verser à ceux de la jeune fille en dédommagement des années de soins. L'épouse est choisie « de bonne maison », bien « dotée », jolie, de tempérament facile et de caractère travailleur ; ces dernières qualités et la diplomatie étant particulièrement importantes dans le cas d'un mariage polyandre, dont la cohésion dépend tout particulièrement de la femme et de son habileté à gérer les problèmes quotidiens que pose un mariage plural. En effet la « tenue de la maison » comme le comportement des maris sont imputés à la femme, qui doit agir avec souplesse et tact pour éviter les jalousies et les conflits sous-jacents entre aîné et cadets dans un mariage polyandre ([11]).

47 Enfin, dans le cas d'un mariage uxorilocal (parfois polygyne), il est demandé au mari-gendre (*mag-pa*), « accessoire venu assurer la descendance » d'apporter non seulement une dot (en grain et en têtes de bétail), mais surtout de se porter garant d'un revenu extérieur (solde de l'armée, salaire d'instituteur, gains d'épicier).

48 L'accord précédant l'annonce des fiançailles officielles crée souvent d'âpres discussions entre les partis concernés, au cours desquelles sont débattus « le prix du lait » et la composition de la « corde de la mariée », c'est-à-dire de son trousseau.



Fig. 47. – La mariée couverte des écharpes de cérémonies offertes par les convives est guidée par le « natitpa ».

49 A titre d'exemple, en voici quelques fragments issus de la biographie de Drogpa Namgyal :

> « Maintenant, mon cher Monsieur Norbu Wangchug, dites-moi, à combien estimez vous « le prix du lait » ! Faites-nous connaître vos désirs ! C'est après tout, pure amabilité de votre part de donner votre fille aux Dragshos ; si vous nous chargez de laine (une charge légère), ce serait fort aimable ; si vous nous chargez de sel (une lourde charge), ce serait toujours fort aimable ; dites-nous seulement ». Après un long silence, tous les yeux tournés vers lui, Norbu Wangchug répondit : « Grosse, moyenne et petite : il y a trois tailles de mesures. Que puis-je dire ? Le loup ne soit pas mourir de faim, l'agneau non plus. Messieurs, apportez donc ici « la corde de la mariée ». (...)
> « Ecoutez, l'ensemble vaut environ 220 žo. Or, selon une vieille coutume de notre pays, « le prix du lait » doit s'élever à plus d'un quart de « la corde de la mariée ». Donnez nous donc 60 žo, et le jeune Drogpa Namgyal pourra prendre la fille ». (...)
> Les gens de Khalatse baissèrent la tête. C'était une grosse somme. (...)
> « C'est beaucoup trop » cria Stobsdan, dont l'habituelle politesse était émoussée par l'alcool, aux gens de Témisgam, « le vieil avare veut faire du profit. La corde entière ne vaut pas 120 žo. Le *gaga* essaie de nous berner. Viens Lobsang Wanggyal, rentrons à la maison ! Votre fils peut trouver dix femmes s'il le désire ; il y a beaucoup d'autres filles, jolies, convenables et riches dans le Sham ». (S.H. Ribbach, 1955 : 47-67)

50 S'il n'y pas au Ladakh de catégories matrimoniales nettement délimitées, l'étude d'un échantillon de 112 familles présentes à Hémis-shukpa-chan permet de mettre en lumière l'observance d'un certain nombre de conduites.

51 Seuls les mariages du fils et de la fille aînés, membres de maison principale ou *khaṅ-pa*, font l'objet d'une cérémonie de mariage *bag-ston*, et donc d'une compensation matrimoniale et d'un « prix du lait ». En cas de « mariage rompu » (*bag-ma čhad*), fait fréquent dans l'année suivant le mariage officiel (trois sur sept des mariages célébrés au cours de l'hiver 1984-85 furent « cassés » quelques mois plus tard) si le remariage est de règle, il ne donne jamais lieu à la célébration d'un nouveau *bag-ston.*

52 L'aîné(e) héritier(e) conclut toujours une alliance avec un conjoint également membre de *khaṅ-pa.* De même, les membres de « maisons secondaires » (*khaṅ-bu*) s'unissent entre eux. Cette alliance de fait, objet d'un accord tacite, n'est l'occasion d'aucune cérémonie, la femme étant d'ailleurs qualifiée de « mariée prise » (*bag-ma jum-ste*) voire même de « mariée volée » (*bag-ma rkus-ste*), quoiqu'il n'y ait eu ni violence, ni désaccord.

53 Outre cette identité de classe économique et sociale et de statut (*khari-pa ≠ khaṅ-bu*), on constate une nette préférence pour la proximité des demeures natales des conjoints et une aversion à s'exiler. A Hémis-shukpa-chan, sur 112 mariages, 46 étaient contractés au sein même de l'agglomération, 55 dans le Bas-Ladakh dont 45 dans des villages voisins d'une quinzaine de kilomètres, et seulement 11 dans le Haut-Ladakh et les vallées de la Nubra et du Zanskar (4 de ces couples vivant actuellement à Leh). Les Hémis-pa justifient cette endogamie territoriale relative par le fait que chaque région a ses propres coutumes, et qu'une jeune fille originaire d'un village lointain aurait du mal à s'intégrer à Hémis-shukpa-chan. D'ailleurs, les jeunes filles d'Hémis-shukpa-chan se marient elles aussi dans les villages proches : Témisgam, Tia, Yang-thang, Saspol, Alchi, Nurla, Tar, Skiurbuchan, Domkhar. Enfin, dans le Bas-Ladakh, l'ensemble des villageois respectent l'exogamie de *pha-spun.*

54 Le mariage, dont la finalité économique est clairement avouée par les Ladakhi, n'est ni politique, ni juridique dans le sens où les « alliés » ne sont pas solidaires entre eux en cas de conflits et n'interviennent jamais pour régler des litiges survenant entre un des leurs et un autre villageois. Les « parents par mariage » ne s'actualisent jamais en tant que groupe et n'agissent pas en commun même s'ils résident dans le même village. Comme tous les « membres apparentés » (*gñen*), ils sont soumis à un certain nombre d'obligations (essentiellement sous forme de dons) à l'occasion des rites de passage. D'ailleurs, l'alliance, définie comme un lien qui se maintient par le mariage à travers les génération entre deux ou plusieurs maisonnées et supposant l'existence de conjoints préférentiels, n'est pas recherchée par les Ladakhi.

55 La catégorie des alliés affaiblie par des institutions concurrentes, n'a pas de fonctions propres au Ladakh. La société n'est pas bâtie sur la complémentarité des deux catégories, agnats et alliés, mais sur la cohésion et la force du groupe lié à l'habitat. Et les femmes (ou les gendres) et l'alliance ne sont que des médiateurs nécessaires permettant la reproduction du groupe.

Filiation et incorporation

La parentèle d'Ego et le « lien de parenté » au Ladakh

56 Au niveau du système de parenté, l'unité exogamique n'est pas le clan ou le lignage, groupes centrés sur l'ancêtre, point de référence fixe, mais – nous l'avons vu – un groupe centré sur Ego, point de référence mobile, et qui rassemble tous les parents d'Ego jusqu'à la septième génération. Les membres des parentèles patri-et matrilatérales d'Ego sont dits *gñen*, « parents ». Ailleurs, au Tibet central, ils sont dits *ça-rus gčig-pa*, « d'un même os, d'une même chair ». Dans l'est, en pays Sharwa, ils sont *ñe-riṅ*, « proches et lointains »). Chez les Golok, deux personnes qui ne peuvent se marier, car elles sont apparentées, sont dites de « demeure proche », *ñe-chan.*

57 Tout individu est le centre d'un tel groupe et chacun de ces groupes n'a d'existence que par rapport à cet individu qui en est le point focal. Comme le remarque R. Fox (1972 : 162-163), « un tel groupe ne saurait remplir les mêmes fonctions qu'un groupe de filiation. 11 ne peut détenir des terres en communauté ni faire fonction d'unité sociale « constitutive », car il naît et meurt dans le même temps que naissent et meurent les individus dont il tire son existence ».

58 En dehors de la définition de l'exogamie, quelle est donc la raison d'être d'un groupe comme celui des *gñen* au Ladakh ? Comment s'actualise-t-il ? Et comment est considérée la relation entre « personnes apparentées », *gñen druṅ* ?

59 Dans la vie quotidienne, le groupe des *gñen* d'Ego (*gñen 'dun* : « le rassemblement, l'assemblée des parents ») ne s'actualise jamais comme une totalité concrète. Il ne met pas sur pied des actions communes à fin de pillage ou de négoce, fait soit du village, soit de « groupe d'amis ». Il n'agit pas non plus en tant qu'unité opérationnelle pour acquitter le prix du sang ou pour payer la compensation d'un affront ou du vol d'une femme, ceci étant l'œuvre soit de la « communauté de quartier » (*bču-cho*), soit du « groupement cultuel » (*pha-spun*). Sans actions spécifiques, le groupe des *gñen* est avant tout un cadre de référence. Et si ce n'est l'observance de la règle d'exogamie, la seule fonction d'un *gñen* par rapport à un autre est de remplir les obligations (essentiellement sous forme de dons en espèces et en nature) qui lui reviennent au

moment des rites de passage ([12]). Donner ce qu'il convient au moment de la naissance d'un de ses proches : un chapeau de brocart avec un reliquaire, un petit manteau, un sac de vingt kilos de farine ou simplement une livre de beurre. Collaborer au mariage d'un parent proche (neveu ou nièce, petit-fils ou petite fille) en participant à la composition de la dot de la mariée ou au paiement du « prix du lait », en payant les « bières blanches de richesse » offertes par des groupes de villageois aux membres du cortège, ou encore en tenant un rôle spécifique, imposé par la coutume, au cours de la cérémonie officielle. Et enfin, faire ses condoléances et apporter les dons prescrits à la famille du défunt et aux moines chargés des funérailles (un « jour d'invitation » est spécialement réservé aux *gñen*), et dans le cas d'un proche, offrir une journée de repas et de collations à l'ensemble des villageois.

60 C'est ainsi que l'oncle maternel doit marier son neveu et sa nièce et que la grand-mère maternelle doit offrir en son nom, chez sa fille, le *mar zan* (plat très riche en beurre) à tous les villageois venus à la *phrug-pa*, cérémonie officialisant la venue au monde d'un héritier et signifiant sa reconnaissance par l'ensemble de la communauté.

61 Dans l'esprit des Ladakhi, la relation *gñen/gñen-druṅ* est dépréciée par rapport aux relations de voisinage et aux relations *pha-spun* et *čhos-spun*, seules reconnues comme « efficaces ». En effet, si l'on peut compter sur un « frère de religion » avec lequel on a prêté serment dans un lieu saint, en présence d'un moine et sous la bénédiction des dieux du panthéon, et si tout membre de votre *pha-spun* est rituellement obligé de vous porter secours, le *pha-lha*, garant de l'unité du groupement, punissant celui qui se dérobe et trahit l'alliance faite en son nom, on ne peut compter sur l'aide d'un parent auquel aucun serment ne vous lie. D'ailleurs, comme l'expriment les dictons « Mieux vaut un voisin ennemi qu'un parent éloigné » (*thag-riṅs-si-gñen-saṅ khyim-mches-si-dgra-rgyal*), et « même un mauvais champ donne plus que de « bons parents »», car « de bons parents, un seul pain ; d'un mauvais champ, une « charge à dos »» (*gñen-bzaṅ-po-ta-gir-gčig žiṅ naṅ-po-rgyab-khur-gčig*), enfin « ayez de nombreux parents et l'océan de la famine vous recouvrira ! » (*gñen-maṅ-po-yin-nog mu-g'i-mcho-rdol*). Toutefois, mieux vaut connaître ses ascendants et pouvoir s'en réclamer, car « le bâtard n'est pas un homme, les poumons ne sont pas de la viande et le foie n'est pas du sang » (*nal-bu-mi-man glo-ba-ça-man mčhin-pa-khrag-mari*).

62 L'enfant, « descendant » de son père et de sa mère, a des droits et des obligations, des devoirs et des privilèges envers ses parents paternels et maternels. Il est en outre, selon la croyance ladakhi, fait des os *(rus)* que lui donnent son père et du sang (*khrag*) que lui transmet sa mère ([13]). Cette croyance partagée par l'ensemble des communautés de culture tibétaine, rejoint la théorie de l'embryologie et de la procréation, telle qu'elle est exposée dans l'ouvrage fondamental de la médecine tibétaine, *brgyud bži* (« Les quatre traités »), selon laquelle l'embryon est constitué à partir du sperme masculin et du sang féminin.

> « Le sperme en plus grande quantité (que le sang), ce sera un garçon. Le sang menstruel prépondérant, ce sera une fille. Les deux en quantité égale, ce sera un ambisexué. De leur division naissent des jumeaux. Du sperme paternel naissent les os, le cerveau et la moelle épinière. Du sang menstruel maternel naissent la chair, les organes pleins et les organes creux ».
> (F. Meyer, 1981 : 111).

63 « Produit » de ses deux parents, l'enfant ne tient cependant son statut « légal et politique » que de l'un d'entre eux : celui qui lui transmet le « nom de maison », nom par lequel il sera désigné et reconnu dans le village et au-delà. Son père dans le cas d'un

mariage patrilocal, sa mère dans le cas d'un mariage matrilocal ; le mode de filiation coïncidant toujours avec l'habitat.

Importance et pertinence du système de filiation au Ladakh, au Tibet et dans les enclaves tibétaines du Népal

64 Bien que la société ladakhi reconnaisse la parentèle bilatérale comme unité exogamique, et pratique – en l'absence d'héritier mâle – le mariage uxorilocal, la transmission du nom et l'héritage par les femmes, elle exprime non seulement dans sa littérature, mais aussi dans ses discours, des idéaux patrilinéaires. L'accent est en effet toujours mis sur la valeur de la filiation patrilinéaire et la patrilocalité par rapport à la filiation matrilinéaire et au mariage uxorilocal. Le renom d'une maison est lié au maintien de la patrilinéarité et décroit avec l'introduction – pour assurer la descendance – d'un gendre, qui « brise l'os ». Une « bonne maison » est une maison qui, depuis des temps immémoriaux, depuis des « générations de père et de fils » (*pha-che bu-rabs*) n'a jamais connu de « vide » en lignée patrilinéaire et qui peut donc être qualifiée de *pha-rus-ma-stoṅ.* Par ailleurs, nous l'avons vu, le mariage avec un cousin au troisième degré, théoriquement interdit, est toléré quand les futurs conjoints ne sont parents que par leur mère. Enfin, la transmission d'un savoir spécifique (astrologie, médecine, art de la forge, ou musique) privilège de certaines lignées, ne peut se faire que de père en fils. En l'absence de fils, le père peut marier uxorilocalement sa fille et la désigner héritière, mais ne peut, en raison de son sexe, lui transmettre son savoir et son titre. Pour le perpétuer, il doit adopter l'époux venu en gendre et lui enseigner son savoir afin que celui-ci l'enseigne à son tour à son fils.

65 On retrouve ainsi – sous forme de « conduite idéale » – le système de filiation patrilinéaire qui caractérise la société tibétaine, où la lignée patrilinéaire *brgyud* qui constitue le clan, *rus* (honorifique *gdun*) descendant d'un ancêtre commun, est exogame.

66 Ces notions, qui occupent une place centrale dans la littérature tibétaine (chants alternés sur l'origine des clans et des familles, biographie, épopée), sont plus difficiles à cerner dans la société tibétaine moderne (du Tibet proprement dit et des marches), où elles varient selon les régions, le mode de vie des habitants et leur appartenance sociale, et sont en outre l'objet d'une certaine confusion terminologique. Cette dernière apparaît dans les dictionnaires tibétains qui font de *rus, rus-pa, rgyud, brgyud-pa, rus-rgyud, rigs-rgyud, rigs, gduṅ-rgyud* des termes synonymes signifiant : « la filiation, la famille, le lignage, l'extraction sociale, l'appartenance à une famille ou à une race » (D : 318 et 1188, J : 124 et 538). Cette situation est de plus aggravée par le fait, que pour les auteurs occidentaux, les termes de « clan » et de « lignée » ne recouvrent pas toujours les mêmes réalités ([14]).

67 Pour prendre quelques exemples, si le terme rus (litt. « l'os ») désigne – selon R.A. Stein – le clan dans la société tibétaine, à Dolpo, selon C. Jest, il définit « une lignée patrilinéaire exogame, à résidence patrilocale », les lignées de religieux étant connues sous l'appellation *brgyud* ou *gduṅ-brgyud* (*gduṅ* signifie également « poutre »).

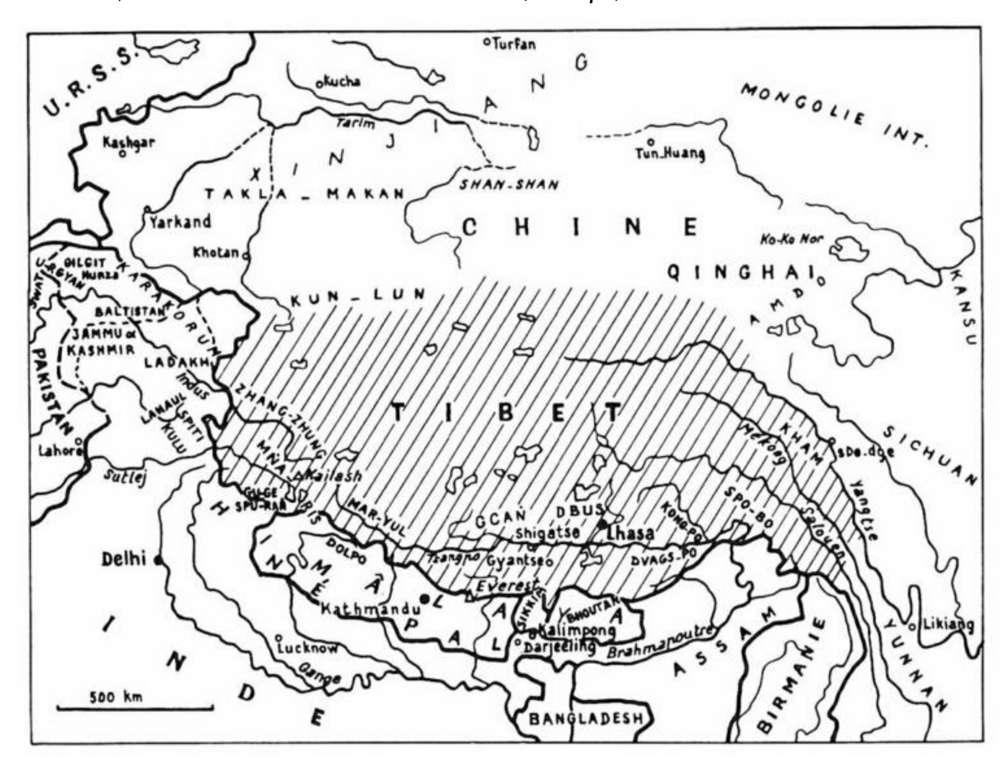
68 Chez les Chumik-wa en revanche, le terme « rgyudpa » (*brgyud / brgyud-pa*) recouvre selon S.R. Schuler, la notion de « strate héréditaire », et *pha-chan* est le mot en usage pour un « groupe d'agnats », « un clan exogame et patrilinéaire défini à l'intérieur d'une même strate ». Enfin, au Ladakh, si *pha-rus* représente « ce qui vous vient du

père », au sens propre comme au figuré, *brgyud* s'applique uniquement dans le cas d'une filiation spirituelle impliquant la transmission d'un savoir religieux spécifique, que cela soit entre un père et son fils, ou un maître et son disciple ([15]).

69 Variation dans l'espace, d'une région à l'autre, d'une communauté à l'autre, mais aussi variation dans le temps, des premiers siècles de notre ère à l'époque moderne. Au cours des décennies, de grands changements se sont en effet produits, faisant des groupes de filiation (clans ou lignages) des facteurs inopérants dans une société stratifiée, organisée autour des rapports de propriété et des rapports de résidence en majeure partie contingents.

Clans et lignées au Tibet et dans quelques enclaves de culture tibétaine du Népal

70 Au Tibet, selon V.A. Bogoslovskij (1972 : 108-109), qui tente d'expliquer l'histoire du peuple tibétain en appliquant la méthode d'analyse marxiste, « l'existence de conditions économiques, favorables à l'unification, influença profondément le caractère de l'Etat tibétain en cours de formation (...). L'ancienne division de type clanique au Tibet devait peu à peu faire place à une division territoriale propre à un Etat structuré en classes sociales ». Des institutions gouvernementales remplacèrent celles qui géraient une société clanique ; de nouveaux fonctionnaires apparurent pour administrer les divers secteurs économiques et politiques ; une législation fixe, écrite fut créée, un recensement des contribuables (*khral-pa*) élaboré.



Carte 5. – Le Tibet moderne et ses voisins (C. Dollfus).

71 Et, si au Tibet ancien, un homme se définissait par son nom personnel, par son titre, par le nom de sa maison ou de son domaine qui tient lieu de nom de famille et par le nom de son clan, « à l'époque moderne, le nom de clan a disparu ou plutôt a été remplacé par le nom d'une terre ou d'une maison, alors que chez les nomades le nom de tribu

s'ajoute au nom personnel ». (R.A. Stein, 1981 : 76). Catégorique à ce sujet, M.C. Goldstein (1975 : 62) affirme qu'aujourd'hui dans la région de Lhasa, il n'y a pas de clans, et que le terme *rus* souvent traduit par clan au Tibet, ne désigne à Lhasa que des parents patrilatéraux (« paternal relatives »). De son côté, B.N. Aziz (1974 : 26-27) remarque à propos des Tibétains de Ding-ri réfugiés au Népal, la non-référence à la patrilinéarité ou à tout autre système de filiation dans le discours que tiennent les villageois pour se définir les uns par rapport aux autres et note l'importance accordée à la règle de résidence et à la solidarité entre maisonnées. Elle insiste également sur le rôle fondamental du « nom de maison », qui permet, combiné à la terminologie de parenté, d'identifier un individu étant donné l'absence de « nom de lignage ».

72 Pourtant, aujourd'hui encore, les ethnologues travaillant dans les communautés de langue et de culture tibétaines situées dans les hautes vallées himâlayennes du Népal, attestent l'existence de clans et de lignées exogames. Mais, là aussi, il est souvent bien difficile de saisir comment ces groupes de filiations opèrent et quelles sont leurs conséquences concrètes aux différents niveaux de la vie sociale.

73 A Tarap, où la société se divise en lignées patrilinéaires exogames à résidence patrilocale, *rus*, C. Jest (1975 : 241), après avoir fait l'inventaire systématique des noms des lignées et remarqué que les forgerons *'gar-ra* et *be-ra* constituent deux groupes dans lesquels il n'y a pas de lignée, note :

> « Chaque lignée porte un nom, mais peu de personnes le connaissent. Certains noms de lignée ont été remplacés dans le langage courant par le nom de la maison de l'ancêtre commun ou le nom du village de l'ancêtre ».

74 L'auteur signale également que chaque lignée possède une divinité tutélaire *bla* (« force vitale »), associée à un des quatre animaux « supports de vie », le cheval, la chèvre, le mouton et le yak, et à laquelle il faut offrir une cérémonie *bla-gnas* chaque année ([16]), mais il ne fait pas clairement apparaître le rôle de la lignée pour l'individu et le groupe (en dehors de l'interdit de mariage).

75 Plus explicite, Ch. Fürer-Haimendorf, après avoir dit que la société sherpa du Khumbu, du Pharak et du Solu comprenait dix huit clans exogames, écrit :

> « Bien que les clans ne possèdent aucune existence collective au plan économique ou politique, il n'en est pas de même dans le domaine religieux où, dans certains cas, ils constituent des communautés très distinctes. C'est ainsi que chacun des clans reconnaît sa propre déité tutélaire parmi les diverses divinités des montagnes. A certaines occasions, les membres d'un même clan, résidant dans le même village, se réunissent pour rendre un culte à cette déité (...) Les cérémonies religieuses des clans ne sont pas régies par une stricte ordonnance liturgique, et rien n'oblige les membres d'un même clan à se réunir pour rendre un culte à leurs déités ancestrales. (...) La tradition ne prescrit rien de particulier à ce sujet, et chacun se sent libre d'agir à sa guise ». (Ch. Fürer-Haimendorf, 1980 : 45-46).

76 Et l'auteur conclut quelques paragraphes plus loin :

> « Bien que l'appartenance à un clan n'implique pour les Sherpas aucune obligation particulière, si ce n'est la stricte observance des lois de l'exogamie et la célébration d'un culte aux déités du clan trois fois par an, elle n'en revêt pas moins une importance capitale par le fait même qu'elle garantit le statut légal de tout individu au sein de la société sherpa » (id. : 47).

77 Ailleurs, à Chumik et à Lubra dans le district du Mustang, seuls les groupes d'agnats composés d'« aristocrates » se réclament d'un ancêtre commun, portent des « noms de clan » (*rus miṅ*), expriment leur identité en tant que groupe à travers des rituels, et peuvent être considérés comme des « clans ». Dans les autres strates sociales, ces unités

de filiation *pha-chan* n'ont ni nom, ni « ancêtre de référence » et ne se manifestent jamais concrètement « sur le terrain » (S.R. Schuler, 1983 : 180), si ce n'est de façon très limitée sur le plan économique (C. Ramble, 1984 : 137).

78 Ces divers exemples pris dans des communautés de culture tibétaine situées sur « les marches », montrent clairement les « limites » du clan ou de la lignée. En effet, quand la lignée (ou le clan) organise l'exogamie, elle n'est jamais le seul élément pris en compte. La lignée se conjugue toujours à une endogamie de strate, à l'interdiction de mariage avec les cousins germains ou avec une catégorie de parents proches. De même, quand elle s'actualise comme « groupe en corps », ce n'est que de façon occasionnelle, lors de certaines cérémonies annuelles où la vénération d'une déité commune rétablit pour un temps une solidarité de fait. En fait, clans et lignées agissent principalement comme « cadre de référence ». Quand ils sont mentionnés, c'est avant tout pour définir l'identité et le statut de l'individu au sein de la société.

79 Ainsi, chez les Sherpa, seuls les membres des dix-huit (ou vingt-et-un) clans sont considérés comme d'authentiques Sherpa et détiennent de ce fait une notoriété, une influence, un prestige auxquels aucune famille « étrangère » ne peut prétendre. A Tarap, la strate sociale supérieure est composée des seules lignées originaires de la vallée même (lignées de religieux et lignée héréditaire des chefs de village) ; par ailleurs, aucun *bla*, « force vitale » que chaque lignée possède, n'est affecté à la strate sociale des *be-ra*, « marginaux de la communauté », à Chumik, seules les « aristocrates » doués de certains privilèges maintiennent et revendiquent l'appartenance à un clan…

80 On peut alors se demander si l'exogamie de clan, en vigueur dans ces communautés du nord du Népal, n'est pas une innovation à l'exemple de leurs voisins népalais, plutôt qu'une survivance du Tibet proprement dit, conservée aux marches en raison de l'absence d'une autorité centrale ayant le monopole de la propriété foncière. En effet, dans ces communautés, qui ont vu leurs effectifs s'accroître avec la venue d'émigrants plus ou moins récents, la référence à un ancêtre fondateur, et éventuellement la mise par écrit de généalogies, leur permet de légitimer un statut et un niveau économique supérieurs, ainsi que le droit d'occuper certaines charges en raison d'une relation avec tel ou tel autre ascendant.

81 Comme l'ont montré D. Faure et R. Watson à propos des Chinois de Hong-Kong, la création du lignage et d'un modèle lignager n'est pas toujours la conséquence naturelle du système de descendance. Il peut s'agir d'un acte volontaire, réaction à la concurrence et la menace représentée par d'autres groupes familiaux. Loin d'être toujours un phénomène « ancien », associé à un pouvoir étatique faible, la structure lignagère peut au contraire avoir été stimulée par la possibilité de s'intégrer ou de s'associer à une nouvelle hiérarchie ([17]).

82 En conclusion, il faut signaler la pratique en usage dans certaines ethnies, comme à Dolpo, à Hélambu, ou à Bharagon, du mariage d'un homme avec la fille du frère de sa mère (sa « cousine croisée matrilatérale »). Cette union, rigoureusement interdite dans le contexte tibétain où elle est considérée comme incestueuse et qui ne semble pas avoir été un « mariage préférentiel » au Tibet ancien, pose également problème. S'explique-t-elle dans ce contexte par une « contamination hindoue » ([18]) ? Mais, alors, pourquoi est-elle vigoureusement dénoncée par les Sherpa du Khumbu et préférentielle pour ceux d'Hélambu ?

83 En l'absence de données historiques permettant de retracer précisément l'évolution de ces différentes communautés, la question reste ouverte.

NOTES

1. P. K. BENEDICT (1942 : 314). Cet article de P.K. Benedict portant sur une étude comparative des nomenclatures tibétaine et chinoise est repris et commenté par C. LÉVI-STRAUSS (1967 : 427-428).

2. La présence d'un « gendre résident » ou d'un « mari-gendre » en l'absence d'héritier mâle est attestée dans l'ensemble des populations de culture tibétaine.

R. A. STEIN (1981 : 67) précise dans une perspective historique : « (Au Tibet), déjà le code du roi Thisong Detsen (VIIIe s.) édicte : « s'il y a beaucoup de fils, qu'ils prennent le domaine successivement par rang d'âge et que le cadet entre en religion ! Que ceux qui n'ont pas de fils, invitent pour leur fille un mari-gendre ! », et l'auteur ajoute : « la situation d'un tel mari-gendre *(go-mag)* est pénible et assimilée à celle d'un serf. Il n'est qu'un accessoire pour assurer une descendance ». Aujourd'hui, chez les Sherpa, la situation de « gendre résident », maksu, est fort différente, ce dernier bénéficiant en effet « de certains droits qu'une épouse se voit refuser. Avant le mariage officiel, on procède à l'établissement d'un contrat aux termes duquel le père de la jeune fille constitue le « maksu » héritier, et énumère les biens qu'il entend lui céder ». (Ch. von FÜRER-HAIMENDORF, 1980 : 107). Enfin, à Dolpo (C. JEST, 1975 : 237), « le *mag-pa* est toujours un membre d'une lignée alliée, le mariage étant à la fois union et adoption par les parents de la fille ».

3. Selon Jäschke, en ladakhi, le terme *gyos-po* (« beau-père ») est proscrit à cause de sa similitude phonétique avec le terme *rgyo-ba* désignant le coït, (cité par P. K. BENEDICT, 1942 : 322).

4. Si l'interdiction de mariage entre cousins de « même chair » est revendiquée dans l'ensemble du Tibet jusqu'à la « septième articulation » *(chigs bdun)*, elle n'a pas cours dans toutes les enclaves tibétaines, bien au contraire. Ainsi, chez les Sherpa d'Helambu (M. C. GOLDSTEIN, 1975 : 58) comme chez les Chumik-wa ou chez les Tibétains installés depuis plusieurs générations en compagnie de Gurung à Gyasumdo (S. R. MUMFORD, 1985 : 20), le mariage bilatéral des cousins croisés, mariage préférentiel, est largement pratiqué surtout parmi les strates « supérieures » (56 % des mariages de « l'aristocratie », 33 % parmi les « gens ordinaires » ou « commoners », cf. S. R. SCHULER, 1983 : 181). A Dolpo, seul le mariage avec la cousine croisée matrilatérale est préféré. (C. JEST, 1975 : 259).

5. Cf. les paroles d'un Drog-pa de Shungru cité par C. JEST (1975 : 259). En revanche, bien que les Sherpas, indignés, réprimandent violemment les coupables d'inceste, on ne trouve pas chez eux la croyance selon laquelle cette transgression au code moral risque d'entraîner une sanction immédiate sous la forme de maladies ou d'autres calamités (Ch. von FÜRER-HAIMENDORF, 1980 : 338).

6. Si la polyandrie fraternelle est couramment pratiquée au Tibet, tant chez les agriculteurs que chez les éleveurs, au Ladakh, au Lahaul, et au Népal, dans la haute vallée de la Kali Gandaki (Chumik), elle est inconnue à Hélambu (M. C. GOLDSTEIN, 1975 : 58) et exceptionnelle à Tarap (C. JEST, 1975 : 261). Sur la polyandrie fraternelle :

– H. T. FISCHER, *Polyandry : International Archives of Ethnography*, 46, 1952.

– H. HERMANNS, *Die Famille der Amdo Tibeter*, Freiburg, München, K. ALBER, 1959.

– Prince PETER OF GREECE AND DANEMARK (H.R. H), *A Study of Polyandry*, The Hague, Mouton, 1969.
– S. R. SCHULER, *Fraternal polyandry und single women*, Ph. D. Harvard University, 1983.

7. H. T. FISCHER refuse de parler de polyandrie dans le cas du Tibet arguant qu'il s'agit là de « polykoïtie » (« situation d'accouplements multiples ») car seul l'aîné est considéré comme le « père légal » des enfants et comme le « mari rituel » de la femme (il est de ce fait le seul à devoir payer une compensation en cas de divorce), les autres frères étant des amants, des partenaires sexuels, des géniteurs. Argument auquel le Prince PIERRE de Grèce rétorque que ce dernier raisonne selon une règle non universelle : « Pater es quem nuptiae demonstrant » !

8. Lors de son voyage au Ladakh et au Tibet au début du XVIII[e] s., I. DESIDERI (1971 : 79) note : « une raison pour cette coutume tout à fait odieuse est la stérilité du sol et le peu de terres cultivables du fait de la pénurie d'eau... Si tous les frères vivent ensemble, la récolte peut suffire, mais s'ils forment des familles séparées, ils se trouvent réduits à la famine ». Un siècle plus tard, le Révérend Père W. ASBOE, missionnaire au Ladakh écrit : « C'est une bénédiction, que la polyandrie existe parmi les Bouddhistes. Dans un environnement si pauvre et si difficile, tout autre système matrimonial conduirait probablement, soit à des conflits pour l'obtention de la nourriture, soit à une famine étendue », (cité par Prince PETER, 1963 : 378). Enfin, H. H. RAMSAY va plus loin en écrivant « Ce serait un désastre si, avec l'introduction du christianisme, la monogamie était introduite » (id).

9. B. N. AZIZ, 1978 : 56-167 ; M. C. GOLDSTEIN, 1971 : 64-74.

10. Le village d'Hémis-shukpa-chan compte deux femmes célibataires : l'une, aînée héritière de cinq soeurs, s'étant trouvées orphelines très jeunes, vit seule dans la *khaṅ-pa* (ses cadettes habitant ensemble la maison annexe *khaṅ-bu*). Très colérique, elle est considérée comme « un peu folle » par les autres villageois et a refusé tous les *mag-pa* qui se sont présentés. L'autre, fille de musicien *mon,* s'étant disputée avec son père, se trouve par son statut de célibataire et par son appartenance sociale doublement « à l'écart ». Elle vit, dans une ancienne maison abandonnée, d'un lopin de terre arable et de petits travaux que lui demandent quelques très rares villageois charitables.

11. L'ensemble des témoignages fait part d'un climat serein, d'un foyer sans disputes où la compréhension est implicite. La jalousie étant – selon les propos d'un Ladakhi – un luxe pour ceux qui sont assez riches pour pouvoir diviser leurs terres...

Madame LA FUGIE (s.d. : 70) en brosse un tableau idyllique : « Les maris – ils sont trois – sont assis le long du mur sur des matelas. Ils contemplent la femme béats et satisfaits... Voici des hommes heureux, qui ignorent ces sentiments ardents et funestes : la passion et la jalousie. A côté, une petite pièce dont la porte est entrebaillée... c'est la chambre de la maîtresse de maison, et c'est à cette porte que l'élu de ce soir pendra son pantalon pour montrer que la place est occupée. Sans protester, les autres dormiront là où ils sont ! »

Ce qui n'est pas le cas de S. H. RIBBACH (1955 : 123) qui écrit : « la polyandrie était la cause de beaucoup de conflits, de querelles et de jalousie ; souvent la femme préférait un des jeunes maris au plus vieux, qui, après tout, avait le premier les droits d'époux. Et, les jeunes maris de la femme cherchaient à compenser ce manque de bonheur marital en dehors de la maison ».

12. Dans l'Amdo, en pays sharwa, les membres d'une même lignée patrilinéaire jouent un rôle particulier au cours des funérailles de l'un des leurs : ce sont eux qui préparent et portent le corps sur le lieu de crémation situé en dehors du village (information orale de S. KARMAY), tâche réservée ailleurs à certains corps de métier, à des associations, et au Ladakh, aux seuls membres *pha-spun.*

13. Voir les remarques faites par N. LEVINE (1981 : 56-64) sur l'os transmis par le sperme du père et les parties charnues transmises par le sang utérin de la mère, dans un article mettant en rapport la théorie nyinba de la procréation et de la constitution de l'être humain avec l'interdiction de commensalité entre strates différentes et la prohibition de l'inceste.

14. Si ce n'est par une vague référence à un ancêtre commun, la notion de clan est difficile à cerner d'une manière formelle, ses caractéristiques et ses fonctions pouvant varier considérablement d'une société à l'autre. Or souvent, mal précisé, ce terme prête à confusion : au Ladakh, P. KAPLANIAN qualifie – à notre avis de façon erronée – le groupement cultuel *pha-spun* de « clan »... Par ailleurs, au niveau « théorique », si sur le plan sémantique, la notion même de « parenté » dans l'usage anthropologique, pose problème, la classification des modes de filiation met en évidence les difficultés de la conceptualisation... Voir à ce sujet les « remèdes » proposés par R. NEEDHAM, « Remarques sur l'analyse de la parenté » (103-131) et M. SOLTHWOLD, « Les significations de la parenté » (132-151) in *La parenté en question*, Paris, Editions du Seuil, 1977.

15. Pour une intéressante discussion des différents sens du mot *rus* chez les Nyinba et dans d'autres populations tibétaines, voir N. LEVINE, 1981 (52-78).

16. Le terme *bla-gnas* est connu au Ladakh par les spécialistes religieux (laïcs et moines) et plus spécialement par les *am-čhi* qui en tiennent compte avant d'entreprendre une opération chirurgicale ou de faire des pointes de feu. En effet, il ne désigne aucunement le « culte de lignée » (culte absent au Ladakh), mais la « place du *bla* (force vitale) dans le corps de l'individu à un moment donné. Le parcours du *bla* à travers le corps dure 30 jours et est donné par un livre intitulé « la place du *bla* chez l'homme et le cheval en fonction du calcul de la date » (*dus chod rcis mi dan rta'i bla gnas)*, extrait du *Vaidūrya dkar-po.*

17. D. FAURE, *The Structure of Chinese Rural Society : Lineage and Village in the Eastern New-Territories*, Hong-Kong, 1986, Oxford University Press.

R. WATSON, *Inequality among brothers, Class and Kinship in South China*, Cambridge University Press, 1985.

D. FAURE, insiste sur l'importance des relations d'ordre territorial, qui limitent et complètent le rôle des relations proprement lignagères. R. WATSON souligne l'influence, sur l'organisation lignagère, de la structure de classe de la société.

Voir également le compte rendu de J. THORAVAL, « Les liens de parenté sont-ils déterminants dans la société chinoise traditionnelle ? » in *Bulletin de Sinologie*, n° 29, mars 1987.

18. A ce propos, S. R. MUMFORD remarque que si les nomades *'brog-pa* et les Tibétains nouvellement implantés à Gyasumdo (nord du Népal) ne pratiquent pas le mariage avec la cousine croisée et le dénigrent, les Tibétains vivant à Gyasumdo depuis deux générations ou plus, en font – à l'instar des Gurung avec lesquels ils vivent – un mariage préférentiel. D'ailleurs, dans la terminologie de parenté, si les germains et les cousins parallèles sont appelés : « aîné(e) » *(a-jo/a-čhe)*, « cadet (te) » *(no-no/no-mo)*, les cousins croisés sont désignés par leur nom, et le terme *a-žan*, désignant l'oncle maternel (frère de la mère) est également celui par lequel est connu le mari de la soeur du père.

Chapitre 9 : Centralisation politique et religieuse, et structure sociale

Résidence, filiation et bouddhisme monastique

Lignage, territoire et « maison »

1 Au terme de cette étude consacrée à l'organisation sociale et religieuse des communautés bouddhistes du Ladakh central, la parenté, élément déterminant dans bon nombre de sociétés traditionnelles, apparaît ici secondaire. Le clan et la lignée se révèlent des unités de filiation inopérantes, vidées de tout contenu concret, tant sur le plan économique, politique, que sur le plan religieux (absence de divinité clanique ou lignagère) ; bien que fonctionnant selon une idéologie patrilinéaire, la société ladakhi ne produit pas de groupes lignagers. Sous le terme *brgyud*, seule est reconnue la « lignée spirituelle » impliquant la transmission d'un savoir de maître à disciple. Les relations de consanguinité et d'alliance sont dévalorisées au profit de liens de parenté rituelle, conclus sous l'égide d'une divinité qui s'en porte garante et seuls investis des valeurs d'intégrité et de pérennité. Enfin, la proximité « en chair » et « en os », qui justifie l'interdiction de mariage (théoriquement jusqu'à la septième génération), est – en l'absence de généalogies écrites ou de spécialistes des généalogies – soumise aux aléas de la mémoire. De plus, elle est subordonnée à une endogamie de strate rigide et à une préférence marquée pour une endogamie de village.

2 En fait, ce qui compte dans la société ladakhi, c'est l'affiliation rituelle, les initiations, les cultes reçus en héritage, plus que la filiation « biologique ». C'est la référence à une divinité commune, le partage d'un temple (et non la référence à un ancêtre fondateur), qui définit les différentes unités sociales pertinentes.

3 Au Ladakh, où l'organisation sociale et politique ne coïncide pas avec l'organisation de la parenté, ce ne sont pas les liens de filiation et d'alliance, qui constituent la charpente de la société, mais les relations entre « maisons ».

4 Ce que les Ladakhi désignent sous l'appellation *khaṅ-pa* et dotent d'un nom (*khaṅ-pa min*), nom transmissible qui – en l'absence de patronyme ou de nom de clan ou de lignée – joue un rôle essentiel dans le processus d'identification et de reconnaissance,

ne se réduit pas à une demeure, ou à un groupe domestique, c'est un sujet véritable de droits et de devoirs. C'est une « maison » au sens où l'a défini C. Lévi-Strauss (1979 : 177) :

> « une personne morale détentrice d'un domaine composé à la fois de biens matériels et immatériels, qui se perpétue par la transmission de son nom, de sa fortune et de ses titres en ligne réelle ou fictive, tenue pour légitime à la seule condition que cette continuité puisse s'exprimer dans le langage de la parenté ou de l'alliance, et, le plus souvent, des deux ensembles ».

5 Appréhendée de cette façon, la « maison », n'est pas un élément isolé en soi, mais existe au sein d'un système social, où les édifices ainsi que les hommes qui les habitent n'existent que comme support aux titres et offices du langage politique.

6 L'utilisation de la notion de « maison », « institution spécifique qui ne doit d'exister ni à la filiation, ni à la propriété, ni à la résidence prises chacune en soi, mais en tant que projection d'un rapport susceptible de se manifester sous l'une de ces formes illusoires ou sous plusieurs » (id. : 195) se révèle particulièrement efficace pour comprendre le mode de vie social des Ladakhi, que des considérations restreintes à la règle de filiation ou même de résidence, ne parvenaient pas à expliquer de façon satisfaisante.

7 Il permet par exemple de mieux apprécier le sens donné par les Ladakhi au « groupe de dix » ou *bču-cho*, que nous avons sommairement traduit au cours de ce travail par « quartier » ou « communauté de quartier », survalorisant peut-être par cette traduction le lien territorial, au détriment des relations conclues entre « maisons » sous l'égide de la divinité tutélaire du *bču-cho*, qui font la force et la pérennité de cette association d'entraide, et expliquent pourquoi une « maison » ne quitte pas le *bču-cho* auquel elle appartient, même si elle déménage et change géographiquement de quartier.

8 . Il permet également de comprendre, sans avoir recours à l'hypothèse (nullement confirmée) de l'existence d'une organisation matrilinéaire au Tibet ancien, comment, en dépit d'une idéologie ostensiblement patrilinéaire, les filles peuvent – à défaut d'héritiers mâles ou si l'écart entre l'aînée et le cadet est trop important – assurer de plein droit la transmission du nom et du patrimoine et transmettre à leurs enfants des prérogatives que ceux-ci tiennent, par son intermédiaire, de leur grand-père maternel.

9 Il nous reste maintenant à nous interroger sur les circonstances qui ont favorisé au Ladakh l'émergence de ce type de société : est-ce le fait de l'influence dominante du bouddhisme au Ladakh, de l'apparition, très tôt, d'un Etat centralisé, maître de la terre, d'une stratification sociale marquée, ou de leurs actions conjuguées ? Autant de questions que nous allons essayer de résoudre, guidée dans notre démarche par G. Clarke, qui a montré comment l'établissement, au sein d'une communauté himâlayenne du Népal, d'un temple bouddhique, contrôlant rapidement l'ensemble des ressources, transforme une société traditionnellement fondée sur la filiation et les notions de clans et de lignées, en une société s'organisant autour de la règle de résidence et faisant de la relation « temple-maisonnée » la relation privilégiée.

Centralisation, rapports à la terre, et ordre social

10 Premier – à notre connaissance – à étudier ce phénomène en profondeur dans le domaine himâlayen, G.E. Clarke analyse, par une étude à la fois diachronique et synchronique menée dans la communauté villageoise de Yolmo (Hélambu) au Népal,

comment, en quelques générations, l'installation d'un temple bouddhique au sein d'une communauté d'agriculteurs qui n'en connaissait pas, entraîne un remaniement fondamental des valeurs sur lesquelles se fonde l'ordre social. Il montre en effet, comment au terme d'un processus politique et économique (les premières dotations faites par les rois au temple sont le fruit d'une stratégie visant à protéger la route menant au Tibet – sur laquelle est situé Hélambu – d'une usurpation Gurkha), mais également religieux (la reconnaissance de la notion bouddhique du mérite et la croyance en une « plus value » religieuse attachée à tout ce qui passe par le temple incitent les villageois à faire don de leurs terres et de leurs biens au temple et à ses représentants), le temple devient le détenteur des terres, le gérant des richesses de la communauté et inéluctablement, non seulement le centre de la vie religieuse, mais aussi celui de la vie sociale et économique.

11 Seuls les maîtres de maisons connus sous le nom de « payeurs de taxe » (*khral-pd*), c'est-à-dire dans ce contexte, ceux qui subviennent aux besoins du temple par leurs services et leurs dons, sont considérés comme des membres à part entière de la communauté, des « citoyens » (« citizens »), et peuvent à *cet* égard recevoir les services d'un prêtre, prétendre au statut de « donneur » (*sbyin-bdag*) et s'ils lisent le tibétain, agir eux-mêmes en tant que prêtres. Quand le maître de maison se retire, c'est son fils cadet qui hérite conjointement de la la maison et de la « citoyenneté » (« citizenship »). En l'absence de fils héritier, la transmission se fait de père en fille ou en gendre, et non d'oncle paternel en neveu, comme tel était le cas auparavant. En outre, autre signe manifeste du rôle privilégié détenu par le temple et ses représentants au détriment du lignage et des liens de parenté, lors d'un mariage, c'est un représentant du temple qui officie et non plus l'aîné du lignage local. Enfin, le statut traditionnellement supérieur des « donneurs de femmes » par rapport aux « preneurs » est remis en question avec l'introduction d'une nouvelle hiérarchie fondée sur la notion de « prééminence religieuse » : un membre du lignage « Lama » en dépit de sa situation de « preneur de femme » s'assiéra plus haut que son « donneur » montrant ainsi sa supériorité.

12 En somme, par l'instauration d'un rapport à la propriété différent et l'introduction d'autres critères que ceux de la filiation, le langage de la parenté cessant d'être pertinent, laisse peu à peu place à celui de la résidence.

13 En raison de l'ancienneté de l'introduction du bouddhisme au Ladakh, de ses liens étroits avec le pouvoir royal, et de la pauvreté des matériaux concernant la période antérieure à la seconde dynastie royale ladakhi, il nous est impossible de vérifier par une étude diachronique la thèse proposée par G.E. Clarke. De plus, bien que les « Dardes », regroupés aujourd'hui dans trois vallées à l'ouest du district et ayant toujours bénéficié d'une indépendance de fait, soient considérés par l'ensemble des auteurs comme la population originelle du Bas-Ladakh, il nous semble méthodologiquement douteux d'en faire une population « témoin », dont l'organisation politique, sociale et familiale reflèterait celle régissant le Ladakh avant l'établissement de la royauté et du bouddhisme monastique. En effet, à l'encontre des « Tamang » d'Hélambu, qui, malgré une organisation sociale aujourd'hui différenciée, ne constituent pas un « peuple » différent de celui des « Lama » dont ils partagent la langue, la vie matérielle, et avec lesquels il se marient (G. Clarke, 1980b : 80), les « Dardes » ([1]), groupe endogame, se distinguent des Ladakhi par leur langue, un parler du groupe indo-iranien, leur religion « animiste », leur habitat, leur habillement... Notons simplement à leur sujet, qu'ils nous sont présentés aujourd'hui encore, comme

une société acéphale, peu différenciée et ne comprenant pas de strate sociale inférieure et méprisée comparable à celle des « gens inférieurs » de la société ladakhi. Les villages sont de « petites républiques indépendantes », endogames à plus de 80 %. La référence à l'ancêtre fondateur est constante et les fonctions de prêtrise sont héréditaires. Enfin, fait intéressant, jusqu'au début du XXe siècle, époque à laquelle le premier cadastre fut dressé, les terres de la communauté villageoise étaient la propriété collective de groupements « claniques » comprenant cinq à huit familles indivises se réclamant d'un ancêtre commun. Au sein de ces groupements, les terres étaient redistribuées en fonction des besoins de chaque maisonnée, une maisonnée de quinze membres recevant plus de terres qu'une maisonnée de six.

14 Pour en revenir à la thèse de G.E. Clarke, bien qu'elle ne soit pas « démontrable » dans le contexte ladakhi, elle offre une perspective de recherche intéressante pour analyser les données en notre possession et cerner les caractères de la structure sociale propres à expliquer la primauté, au Ladakh, de cette institution.

15 Au Ladakh, sous la dynastie Namgyal née avec l'unification du royaume en 1470, et sans doute depuis la fondation de la première dynastie au Xe siècle, mais aucune source n'est là pour en attester, le roi était considéré comme le maître éminent du sol et de ceux l'habitant. La terre, propriété ultime du roi était concédée – directement ou indirectement – à des agriculteurs, « payeurs de taxe », qui l'exploitaient en échange de services et de prestations. La terre « prêtée », en principe inaliénable et indivisible, était transmissible héréditairement et ne pouvait être reprise par le concédant tant que le propriétaire provisoire rendait les services et payait les taxes exigées en retour ; ces dernières étant établies en fonction de la taille de la maison, du nombre de foyers, et non – semble-t-il – de la surface et de la qualité des terres concédées ([2]). En raison de la nature du système de tenure et de l'avantage pour les autorités propriétaires d'observer, une fois le montant des redevances fixé, le *statu quo*, le domaine (bâtiment d'habitation et terres) devint une unité « survalorisée » dont il fallait assurer la transmission dans la totalité ([3]). Doté d'« honneurs » et d'un nom par lequel il était répertorié dans les registres de l'Etat ou de l'autorité monastique propriétaire, le domaine devint un véritable sujet de droits et de devoirs perdurant de génération en génération indépendamment des individus, « une maison » au sens médiéval du terme. Fondement de la continuité des familles, puis de l'ordre social, faisant au besoin appel à la parenté fictive pour se perpétuer, la « maison », forte de son intégrité et de sa pérennité, évinça les groupes de filiation (clans ou lignages) devenus des facteurs inopérants dans une société fortement stratifiée, organisée autour des rapports de propriété, d'une règle de succession perpétuelle à un office ou à une tenure héréditaires, et des rapports de résidence en majeure partie contingents.

16 Ainsi, comme à Hélambu, mais de manière plus aboutie, l'établissement d'un pouvoir centralisateur, contrôlant l'accès aux ressources et soutenant l'intérêt de certains groupes privilégiés, transforma une société organisée en petites chefferies et où la dimension du pouvoir coïncidait avec celle de la parenté et de l'alliance, en une société « à maisons », résultant « de la nécessité de donner à l'ordre social un fondement autre que généalogique, d'échapper à la réalité ou au mythe des « liens du sang » au profit de la résidence ». (C. Lévi-Strauss, 1979 : 201). Les groupes de filiation laissèrent place à des institutions fondées sur la « maison », qui en l'absence d'un langage disponible, subvertirent celui de la parenté ([4]) : le terme *pha-spun* définissant un groupe de « maisons » non apparentées, centré autour d'une divinité, et non un clan exogame, le

pha-lha désignant le dieu de ce groupement et le dieu de la « maison » et non le « dieu (de la lignée) masculine », etc.

17 Unités concrètes, ces groupes de « maisons » (*yul, bču-cho, pha-spun*), dont les membres reconnaissent et vénèrent une divinité commune, mais ne se considèrent pas comme les descendants d'un ancêtre commun, ont pris au sein de la société les fonctions rituelles, économiques, et politiques ailleurs dévolues aux clans et aux lignées : solidarité, assistance mutuelle, responsabilité collective en cas de conflit, coopération dans des travaux collectifs, dans le mariage, etc. Et aujourd'hui, au Ladakh, ce sont elles qui sous-tendent l'ensemble de la vie sociale et religieuse.

18 Comme le montre S. Mauclaire (1986 : 145-202) à propos des collectivités et maisons du Japon ancien, où un type comparable d'organisation sociale prévalait, ce qui constitua la force de la « maison » et en fit l'élément de base de la vie sociale et familiale qu'elle est restée aujourd'hui, c'est qu'elle était la seule personne morale capable, d'une part d'assumer d'une manière héréditaire le rôle de membre de la communauté, d'autre part, de représenter l'entité juridique reconnue sur le plan des rapports féodaux existant entre le roi, propriétaire de la terre et de l'autorité politique, et les sujets dont il s'instituait le protecteur ; le terme « féodalité » ne devant pas être compris dans le sens péjoratif « d'exploitation », mais dans son sens technique ([5]). Cette institution permettait en outre de concilier deux aspects inséparables de l'organisation sociale traditionnelle des communautés villageoises ladakhi : le « compromis féodal » et les liens de solidarité collective et de réciprocité (toujours opérants).

19 La société ladakhi d'aujourd'hui, en dépit de l'abolition du système des corvées à la fin du XIX[e] siècle après la conquête Dogra et des changements récents survenus dans le système de taxation avec l'arrivée au pouvoir du gouvernement de l'Etat indien du Jammu & Kashmir, a gardé l'ensemble des traits caractérisant l'organisation sociale et familiale des communautés rurales de l'époque royale : l'institution de la maison, une stratification sociale marquée liée à la propriété, et une coexistence de principes apparemment antagonistes : la hiérarchie, l'indivision et la cohésion du groupe et la réciprocité.

20 La maison, cellule de base autour de laquelle s'établit l'organisation sociale et familiale, se caractérise, comme les formations plus complexes qu'elle engendre (village, quartier, etc.) par sa cohésion interne et son intégration dans une hiérarchie englobante.

21 La stratification de la société, traditionnelle en contexte tibétain, est présente au Ladakh, où, à côté d'une société monastique ayant sa propre hiérarchie, se trouve une société laïque hiérarchisée distinguant quatre strates endogames : au sommet, la strate de la famille royale aujourd'hui extrêmement réduite et celle de l'aristocratie, qui bien qu'appauvrie depuis la chute de la royauté, a conservé sa place dans la hiérarchie sociale et l'essentiel de ses domaines obtenus jadis en échange de services dans l'administration et l'armée ; au niveau intermédiaire, la masse des gens du commun : agriculteurs, éleveurs, commerçants ; les « maisons » des spécialistes religieux héréditaires (médecins et astrologues) et des ex-fonctionnaires au service du roi exemptées de taxes étant hiérarchiquement supérieures à celles des simples cultivateurs ; enfin, au bas de l'échelle sociale, se trouvent ceux considérés comme impurs et ne possèdant pas ou peu de terres : les forgerons, les musiciens, les musiciens itinérants et les mendiants.

22 Enfin, dernier trait caractéristique de la morphologie sociale s'étant conservé dans la société moderne, en dépit d'une restructuration politique et administrative : la coexistence d'une structure hiérarchique très marquée, d'un sens de la réciprocité aigu et d'une force du groupe incontestable. A tous les niveaux de l'édifice social, la hiérarchie, « attribution d'un rang à chaque élément par rapport à l'ensemble », qui fonde l'ensemble des rapports sociaux et familiaux (moine/laïc, aîné/cadet, « gens ordinaire »/ « gens inférieurs », hommes/femmes), est contrebalancée par le principe de réciprocité et la cohésion du groupe sur lesquels reposent, d'une part, les différentes associations d'entraide qui sous-tendent l'ensemble de la vie sociale et religieuse des Ladakhi, et d'autre part, le système de roulement et de répartition des tâches sur lequel se fonde la vie politique et administrative (tour de rôle des « communautés de quartier », des « intendants » ou *gñer-pa*, des « membar » et, depuis peu, du chef de village recruté aujourd'hui, dans la majorité des villages, maison après maison).

La société ladakhi, une société originale au sein du monde tibétain ?

Le Tibet des dalaï-lamas et le royaume du Ladakh

23 Si l'étude de la littérature tibétaine et des travaux d'érudition des tibétologues, l'examen des enquêtes menées « à distance » par des ethnologues auprès de Tibétains en exil et la lecture des récits des premiers occidentaux s'étant aventurés au « Pays des lamas » me semblent indispensables pour comprendre la société ladakhi et la situer au sein du monde tibétain dont elle fait partie, la comparaison, trait pour trait, de l'organisation politique, économique et sociale qui la structure avec celle qui organise l'Etat tibétain d'avant la révolution culturelle, me paraît une tâche délicate et sujette à caution.

24 D'une part, le Tibet n'a jamais constitué une entité homogène, mais est le fait d'une juxtaposition de dialectes, de coutumes, de modes de vie et d'organisation différents, qui ont varié dans l'espace et dans le temps. Il convient donc toujours de préciser, non seulement de quelle époque, mais aussi de quel « Tibet » on parle : des provinces centrales de Ü (*dbus*) et de Tsang (*gcaṅ*) militairement et religieusement centralisées par le gouvernement de Lhasa et où vivent essentiellement des agriculteurs sédentaires, ou des provinces orientales de l'Amdo, peuplées d'éleveurs, de nomades, et où le pouvoir, sous tendu par « une morale de l'exploit », est octroyé non par un gouvernement central, mais par le dieu de la montagne. D'autre part, même si l'on choisit comme élément de comparaison, la société du Tibet central de la période postérieure à la seconde moitié du dix-huitième siècle, sur laquelle nous avons le plus de données, il est difficile de la comparer avec la société ladakhi contemporaine sans tenir compte de la disparité des sources et du rôle joué par l'histoire au cours de ces dernières décennies. En effet, d'un côté, nous avons une société en « mouvement », participant peu ou prou au monde moderne, analysée de façon « directe » par l'observation vécue et l'image qu'en donnent ceux qui la constituent et y vivent ; de l'autre, une société « figée » à l'aube de l'invasion chinoise, « gigantesque relique médiévale gelée dans le temps et l'espace », et qui nous est connue par les témoignages des Tibétains en exil et des textes littéraires, qui relatent surtout les événements religieux et les hauts faits de l'élite locale. Comme le notent F. Meyer et C. Jest (1986 :

54) à propos de l’architecture tibétaine et de ses implications sociologiques, « le narrateur hésite constamment entre l’emploi des temps présent ou passé des verbes », l’aire culturelle tibétaine ayant connu dans certaines régions, au cours de ces quatre dernières décennies, de très importants changements ayant radicalement atteint son patrimoine culturel et sa forme d’organisation socio-économique traditionnelle.

25 Prévenus de ces difficultés, nous pouvons néanmoins essayer de voir en quoi l’organisation politique, religieuse, sociale et économique du royaume du Ladakh s’est différenciée de celle du Tibet central de la même époque.

26 A la différence du Tibet de « l’ère des Dalaï-lamas » (qu’il s’agisse du gouvernement central de Lhasa ou des états locaux plus ou moins indépendants) où le chef du gouvernement central était l’incarnation – indirecte – du bodhisattava Avalokiteśvara, et – directe – de ses prédécesseurs historiques, et où tous les fonctionnaires laïcs étaient doublés par des fonctionnaires religieux, le royaume du Ladakh ne fut jamais un état hiérocratique. De sa fondation à la fin du Xe siècle à sa chute au milieu du XIXe siècle sous la pression dogra, les rois qui se succédèrent sur le trône, furent tous des laïcs ; la charge et le titre de « grand roi » se transmettant en lignée patrilinéaire de père en fils aîné et non par incarnations successives.

27 De fait, les monastères très influents au sein de la société ladakhi ne connurent jamais, même au faîte de leur gloire, l’envergure et la puissance des monastères tibétains entre les mains desquels étaient placés non seulement le pouvoir spirituel, mais aussi le pouvoir séculier : le plus grand monastère du Ladakh, le monastère d’Hémis ne compta jamais plus de 400 moines alors que le monastère de Sera (Tibet central) aurait abrité 7 000 à 10 000 moines à la fin du XIXe siècle. De plus, au Ladakh et ce, jusqu’à la chute de la royauté, le roi seul était considéré comme la source des droits et des privilèges accordés à ses sujets. Aussi n’est-il pas étonnant de constater que les luttes acharnées et interminables auxquelles se livraient, dès qu’elles étaient suffisamment puissantes, les différentes écoles religieuses au Tibet, n’apparurent pas au Ladakh. En somme, l’organisation politique et les institutions en place sous la royauté ladakhi, comme la situation du roi, personnage au prestige considérable, mais au pouvoir réel faible, présentent beaucoup plus de similitudes avec celles des rois de la première dynastie tibétaine, qu’avec celles qui organisent le Tibet de la « deuxième propagation de la Doctrine », où le pouvoir, nonobstant des querelles d’écoles, est principalement aux mains des monastères.



Fig. 48. – Enfant Ladakhi.

28 Au niveau de l'organisation économique et sociale, la distinction faite au Tibet central parmi le groupe des sujets (*mi-ser*) entre les agriculteurs « payeurs de taxes » (*khral-pa*), familles prospères exploitant de vastes domaines concédés en tenure et ayant recours au mariage polygamique, et les « petites fumées » (*dud čhuṅ*), familles de condition modeste, parfois littéralement asservies par les *khral-pa* et qui, sans droits sur la terre et individuellement corvéables, pratiquaient le mariage monogamique, n'apparait à aucun moment au Ladakh ([6]). Certes, la disparité économique existait au sein des villages ladakhi, et certaines familles, ne disposant pas de terres, devaient pour survivre travailler sur les domaines d'autres maisons. D'ailleurs, nous l'avons vu, deux catégories de « payeurs » étaient clairement distingués : ceux qui, détenteurs d'une superficie de terres suffisante pouvaient payer les prestations dues à l'autorité propriétaire en nature et/ou en argent, et ceux qui, trop pauvres, les rendaient « par leur corps », proposant leur force de travail comme paiement. Mais, ces deux catégories de « payeurs », *lag 'don-pa* et *rkaṅ 'gro-pa* ne peuvent être considérés à l'instar des *khral-pa* et des *dud-čhuṅ* décrits par M.C. Goldstein comme des « classes sociales endogames ».

29 Enfin, conséquence inéluctable du grand nombre de maisons « payeurs de taxes » se partageant les terres du royaume, leurs domaines (*khaṅ-žiṅ*) couvrant de 5 à 50 acres, étaient d'une superficie moyenne nettement inférieure à celle des « agriculteurs payeurs de taxes » du Tibet central, qui exploitaient des domaines de 30 à 300 acres.

La société ladakhi et quelques communautés de langue et de culture tibétaines du Népal

30 Si comparer la société contemporaine du Ladakh avec la société du Tibet « moderne » s'avérait méthodologiquement difficile en raison de la disparité « temporelle » des

données, il n'en est pas de même au Népal, où les monographies disponibles datent des trois dernières décennies.

31 Nous l'avons vu au cours des chapitres précédents, au niveau de l'organisation sociale et religieuse, ce qui distingue les communautés de langue et de culture tibétaines du Népal de la société ladakhi, c'est en premier lieu l'importance accordée aux notions de clans et de lignées. Ces unités de filiation fondées sur l'agnation, qui n'existent plus que dans la conscience des hommes au Tibet central et au Ladakh, agissent là comme cadre de référence et, conjuguées à l'endogamie de strate et à la prohibition de certaines alliances, organisent l'exogamie. C'est également, pour nombreuses de ces communautés (à l'exception notoire des Sherpa du Solu-Khumbu), la pratique d'un mariage préférentiel, avec la cousine croisée matrilatérale, c'est-à-dire de même « chair », en vigueur à Dolpo, à Bharagaon, à Gyasumdo et chez les Sherpa d'Hélambu, ces derniers recherchant également le mariage avec la cousine croisée patrilatérale. C'est encore la préférence marquée pour une transmission agnatique des fonctions religieuses, ces dernières passant généralement de l'oncle maternel au neveu et la présence de « lignées de religieux », d'un « clergé marié » (le plus souvent *bon-po* ou *rÑiṅ-ma-pa*), dont les membres, outre leurs fonctions religieuses, ont les mêmes activités que les laïcs et assument des responsabilités de chef de famille ; la frontière nette séparant au Ladakh les moines-prêtres de village des laïcs s'estompant ici.

32 Enfin, si la stratification sociale, trait commun à l'ensemble des sociétés tibétaines, se retrouve dans ces communautés, elle y opère de façon différente. Le plus souvent, toutes les strates ne sont pas représentées. En haut de la hiérarchie, la strate supérieure, qui monopolise les charges de religieux et de chefs de village, est formée des familles autochtones, des « gens du lieu ». En-dessous, la seconde strate regroupe un ensemble hétérogène, se composant des descendants de ceux arrivés dans la région après les « fondateurs », et de ceux de la strate supérieure s'étant mésalliés avec eux. Enfin, en bas de l'échelle sociale, en une ou plusieurs strates, sont rassemblés les « impurs », les exclus : les forgerons, les potiers, les bouchers, les vanniers et les mendiants.

33 Ces différences, constatées au niveau de l'organisation sociale et religieuse, entre les communautés bouddhistes du Ladakh central et les enclaves de langue et de culture tibétaines du Népal, résultent vraisemblablement de la situation géographique de ces dernières. En effet, situées à l'écart des centres administratifs nationaux et régionaux, elles ont bénéficié d'une part, d'une certaine autonomie *de facto* (leur seule obligation se limitant à un modeste impôt foncier versé à l'Etat népalais et à un impôt religieux remis au représentant du gouvernement tibétain), mais, ont subi également, au contact des populations indo-népalaises, une hindouisation, plus ou moins marquée, s'exprimant entre autres par la présence d'un système de statuts différents recoupant la distinction clergé/laïcs, la règle d'exogamie de clan et l'existence d'un mariage préférentiel, autant de données inconnues au sein de la société ladakhi.

La société ladakhi : une société aux confins des mondes tibétain et centre-asiatique

34 Appendice extrême-occidental du vaste plateau du Tibet, traversé par la vallée de l'Indus, axe privilégié des caravanes et des envahisseurs venant d'Asie centrale et du Cachemire, le Ladakh doit son « originalité » à sa situation périphérique. Bien que

partageant la langue et la vie religieuse du « Grand Tibet », le royaume du Ladakh ne fut jamais sous l'administration temporelle du Dalaï-lama, et conserva son indépendance, jusqu'à son annexion à l'état de Jammu au milieu du siècle dernier, au prix de compromissions successives avec ses puissants voisins de l'est et de l'ouest. Protégé de l'Asie des moussons par les contreforts himâlayens, et séparé de l'Inde hindoue dès le XIIIe siècle par le Sultanat de Delhi, puis par l'Empire moghol au XVIe siècle et enfin, au siècle dernier, par les districts à majorité musulmane de l'état indien du Jammu & Kashmir, il ne fut pas touché par les entreprises d'hindouisation, qui, au Népal, marquèrent plus ou moins profondément les différentes communautés de langue et de culture tibétaines. En revanche, il bénéficia très tôt, par l'intermédiaire d'échanges et de migrations, d'influences culturelles venues de l'ouest. Influences, dont il reste aujourd'hui encore de nombreuses traces dans les pratiques et les croyances locales :

35 C'est ainsi que la musique des *mon*, exécutée en dehors du cadre monastique, présente un style propre, qui la distingue nettement de la musique villageoise du Tibet, mais évoque par contre, tant par les rythmes que par les instruments utilisés (hautbois et timbales à caisses métalliques), celles de l'Iran ([7]).

36 Le tissage y est comme au Cachemire le fait exclusif des hommes ([8]).

37 Le bouquetin, animal non « signifiant » – semble-t-il – dans les autres communautés tibétaines, occupe sur le plan symbolique une place prépondérante au sein de la faune ladakhi : des chants en font l'éloge, des danses costumées le mettent en scène, des effigies de pâte sculptées à son image sont offertes aux dieux au cours des fêtes du Nouvel an et de l'ensemencement du premier champ, d'autres sont apportées en présent à la jeune mariée ou déposées près de l'enfant qui vient de naître. Il est au Ladakh, comme dans l'Iran préislamique ou chez les peuples des hautes vallées de l'Hindu-Kush et du Pamir, un animal de bon augure par la reproduction duquel on appelle fertilité, vitalité et abondance ([9]).

38 Au sein des communautés rurales du Bas-Ladakh, on enduit de farine le visage du jeune garçon, qui va tirer l'araire et ouvrir le premier sillon, lors de la cérémonie d'ouverture du sol et de l'ensemencement du « champ-mère », coutume autrefois en vigueur dans la région de Gilgit et encore pratiquée par les « Dardes » des vallées de mDa, Garkhun et Hanu ([10]).

39 Enfin, on retrouve le tabou concernant la consommation des œufs, observé par de nombreuses femmes du Sham par respect et crainte de la divinité du foyer, qui – selon la croyance populaire – ne supporte pas l'odeur de cette nourriture impure, tabou noté par de nombreux auteurs chez les « dardes » du Ladakh et les Shins du Baltistan.

40 Ces différences ou particularismes régionaux, dûs à l'inévitable recouvrement des « aires culturelles », peuvent paraître tout à fait mineurs face à l'apport bouddhiste et aux influences prédominantes du monde tibétain. Pourtant, elles participent à l'atmosphère « centre-asiatique » qui se dégage du Ladakh et frappe de façon diffuse le voyageur pénétrant dans cette région. Atmosphère à laquelle contribue la présence d'un grand nombre de familles musulmanes venues à Leh, au début du XVIIe siècle, pour prêcher et faire du commerce. Dès le XVe siècle, les incursions militaires répétées du monde musulman, qui entraînèrent la conversion – momentanée – de plusieurs rois de la dynastie Namgyal à l'Islam et la construction d'une mosquée dans la capitale en 1660, amenèrent la société ladakhi bouddhiste à composer avec l'Islam ([11]), créant de fait un

climat très différent de celui qui règne aujourd'hui encore au Bhoutan, pays indépendant, où le souverain héréditaire du royaume, ayant proclamé le bouddhisme religion d'Etat, poursuit une politique ferme de préservation de sa culture traditionnelle et de ses institutions religieuses.

41 S'il est un trait marquant de la société bouddhiste ladakhi, c'est l'omniprésence du religieux, qui irrigue les différentes domaines de la vie et constitue un élément régulateur permettant d'assurer un fonctionnement social normal.

42 Les constructions religieuses (temples, chorten, *lha-tho*, etc.), « clous d'immobilité », fixent le sol et, en soumettant les divinités du lieu, le rendent habitable et civilisé ([12]). Village, maison, « communauté de quartier » ou, groupement cultuel d'entraide, les différentes unités sociales, auxquelles tout individu appartient (par sa naissance ou son mariage), prennent corps au travers des divinités tutélaires que leurs membres vénèrent. Symbole de l'unité du groupe auquel elle confère force et pérennité, la divinité tutélaire assure non seulement la protection, mais aussi la morale de ceux qui, individuellement ou collectivement, lui rendent hommage. Toute infraction à la règle entraîne sa colère, et de fait, malheurs et maladie pour le coupable ou le groupe dans son ensemble. Si la divinité du terroir, *yul-lha*, aidée au niveau des quartiers par des divinités suppléantes, règne sur l'ensemble du village, le *pha-lha*, dieu du *pha-spun*, se porte garant de l'entraide entre « frères jurés » au moment des rites de passage, et veille à l'observance des interdits liés à l'impureté que causent la naissance ou le décès d'un proche. Enfin, au cœur de l'habitation, la divinité du foyer et celle de la maison prennent soin de la santé des occupants (hommes et bêtes) et contribuent à la prospérité de la maisonnée.

43 A tout moment, la religion partagée donne forme et sens à la praxis. Les croyances et usages de la religion populaire conjugués aux manifestations de la religion constituée, le bouddhisme, guident les faits et gestes quotidiens des villageois, et rythment le temps social.

44 Si le bouddhisme tibétain est présent dans toutes les maisons sous la forme d'une petite chapelle (ou simplement d'un autel), où un membre de la famille vient chaque jour honorer les divinités du panthéon, la religion populaire se manifeste sous la forme d'une myriade de divinités et d'esprits occupant divers points de la demeure (le foyer, le pilier central, les réserves, le linteau de la porte d'entrée, la poutre-maîtresse, etc.) et propitiés plus particulièrement à l'occasion du Nouvel an des agriculteurs. Au cours de cette fête, qui échappe au contrôle sacré de la vie monastique et dont les laïcs sont les acteurs, concepts et rituels bouddhiques se mèlent étroitement à des cultes aux dieux locaux et à des croyances non bouddhiques.

45 Au niveau des représentations, dans le cadre de l'organisation spatiale comme dans celui des rapports sociaux et familiaux, un même système de valeurs fonctionne, qui valorise le haut et le centre (associé au sacré, au pur, à la puissance) et s'exprime par une double hiérarchie (verticale et horizontale). L'ordre du monde et de la société se reflète dans le paysage perçu comme étagé et centré ; dans le village, où le monastère domine les habitations laïques ; dans l'organisation spécifique des étages à l'intérieur même de l'habitation ; dans la distribution et l'orientation des différentes pièces et dans la répartition du mobilier et des hommes au sein de ces dernières.

46 Or, aujourd'hui, au contact d'une autre culture (indienne et plus spécialement cachemiri) et d'idées importées de l'ouest par le tourisme croissant et les média, le climat social du Ladakh central change, les institutions de la vie collective se

transforment. Les habitants découvrent un autre système de valeurs. L'économie de troc a fait place à un régime monétaire favorisé par la venue massive d'argent frais en période estivale, la politique salariale et les différentes possibilités d'emprunts proposés par la banque nationale.

47 Avec l'introduction de nouveaux matériaux et d'autres modèles de référence, l'habitat se modifie. Les maisons s'ouvrent de plus en plus sur l'extérieur. Les baies vitrées se multiplient à l'encontre de l'intériorisation de l'habitat traditionnel. A Leh et dans les villages environnants, les étables sont maintenant construites en dehors de l'habitation principale, et le rez-de-chaussée, traditionnellement attribué aux animaux et aux esprits du monde souterrain, devient l'étage d'habitation. Le mobilier ladakhi au ras du sol, laisse place à un mobilier de type occidental, composé de tables, de chaises et de lits, qui remet également en cause le principe d'étagement ordonnant l'espace et les individus. La cuisinière à gaz a fait irruption dans les familles les plus riches de la capitale, transformant la relation étroite liant la femme, mère nourricière du feu et des hommes, et la divinité du foyer. Enfin, l'idée de chambre, espace privé et personnel, apparaît peu à peu chez les jeunes gens scolarisés, et avec elle un « individualisme » en contradiction avec le système de valeurs qui structure la famille et la société.

48 Les nouvelles générations, enrichies par le tourisme et encouragées par la politique gouvernementale, qui favorise le salariat et la modernisation de l'habitat et des techniques agricoles, revendiquent un autre mode de vie. De plus en plus nombreux sont ceux qui délaissent le travail de la terre ou la carrière monastique, et quittent leur village natal pour s'engager dans l'armée, la fonction publique, ou travailler dans des coopératives agricoles, des fermes expérimentales ou des ateliers de tissage.

49 L'administration cachemiri prend de plus en plus de poids, tandis que l'autorité des dignitaires bouddhistes perd de sa force. Face à la communauté musulmane implantée de longue date à Leh et traditionnellement engagée dans le commerce, dynamique et politiquement active, la communauté bouddhiste essentiellement agricole et affaiblie par des migrations forcées, se trouve fragilisée.

50 Malgré une foi qui reste profonde, les monastères se vident, et, pour survivre, se transforment en musée. Les moines attendent le visiteur étranger à l'entrée une mallette à la main en guise de billetterie. Un droit d'entrée payant s'est substitué aux offrandes volontaires et méritoires. Les fêtes monastiques dont la plupart se déroulaient dans le temps mort de l'hiver, ou au début du printemps, à des dates précises du calendrier lamaïque, sont aujourd'hui célébrées en été : tourisme oblige. En effet, dans cette région, où le monachisme prévaut, l'Eglise ne peut être qu'artificiellement isolée de la société, tant elle lui est intimement liée. L'une ne peut changer sans que l'autre ne subisse une transformation similaire. Dans un tel contexte, confronté à l'influence croissante d'une population musulmane de plus en plus nombreuse, les perspectives du bouddhisme monastique s'avèrent problématiques. Mais, comme le note P. Kvaerne, « l'histoire du bouddhisme n'est-elle pas celle de la renaissance après une défaite apparente et de l'obstination de survivre à ce qui paraît un désastre ? »

51 D'ailleurs, si la guerre sino-indienne et l'ouverture du Ladakh sur le monde occidental a précipité la société ladakhi, qui pendant des décennies avait vécu dans un état stable, équilibré et viable, dans un monde totalement différent, celui du progrès et de la capitalisation, elle a également fait naître, au sein d'une élite cultivée, un sentiment d'identité culturelle. Ainsi, l'intérêt témoigné par de nombreux occidentaux à la

médecine tibétaine a conduit le District Commissioner de Leh (sur les conseils de « Save the Children's Fund », U.K.) à reconsidérer cette dernière, à construire un centre de médecine traditionnelle et à financer des sessions de recyclage, où l'ensemble des *am-čhi* du Ladakh est invité à se rendre, pour perfectionner leur savoir. Ce mouvement, qui ne concerne aujourd'hui qu'une minorité de Ladakhi érudits, soucieux de préserver leur riche héritage culturel de l'influence cachemiri et occidentale, œuvre également pour la résurgence du bouddhisme en tant que système de pensée ([13]). En conclusion, si le processus de modernisation, actuellement en cours au Ladakh, et les changements que ce dernier entraîne au niveau de la vie économique, sociale et religieuse des habitants paraissent inéluctables, il reste aujourd'hui difficile d'en mesurer l'ampleur et le retentissement culturel.

NOTES

1. Sur les « dardes », voir J. Biddulph, 1880 (rééd. 1971) ; F. Drew, 1875 (rééd. 1977) et pour la période actuelle les différents articles et mémoires de R. Vohra cités dans la bibliographie.

2. La Chronique, très discrète sur l'organisation socio-économique des communautés rurales et sur le système de tenure et d'imposition en vigueur à l'époque royale, parle simplement des « bons rois », qui, comme Jamyang Namgyal à la fin du XVIe siècle, dispensa ses sujets d'impôts et par trois fois, réduisit les différences entre les riches et les pauvres, ou des « mauvais rois », qui, comme Tsewang Namgyal à la fin du XVIIIe siècle, prélevait trois fois par an de très lourds impôts auprès de ses sujets pour entretenir son écurie personnelle de cinq cents chevaux... Notons, par ailleurs, que la traduction faite par A. H. Francke se termine par cette phrase : « A l'époque royale, les paysans devaient payer un *žo* d'impôt et chacun devait fournir un *sran* de paille ». H. H. Ramsay cite, dans son dictionnaire p. 47 et p. 157, des taxes de différentes nature (en bois, en beurre, en paille, en têtes de chèvres et de mouton) et le système des corvées. Enfin, A. Cunningham (1977 : 268-269), auteur le plus précis à ce sujet, insiste à plusieurs reprises sur le fait que les taxes ne sont pas foncières, mais sont levées sur les habitations (« dwellings ») et en donne les taux.

3. A propos de l'intégrité et pérennité de la maisonnée au Tibet central : F. Meyer et C. Jest, 1987 : 57).

4. Notons à ce sujet, que le caractère de « fétiche ». que C. Lévi-Strauss en référence à K. Marx (la marchandise = « une valeur fétichisée ») applique à la « maison », qui subvertit, grâce aux artifices empruntés au langage de la parenté, le conflit entre deux modes de descendance concurrents, s'exprime concrètement dans la demeure des Ladakhi qui, par le symbolisme attaché à l'organisation de l'espace, aux éléments du gros oeuvre, à la distribution du mobilier et à la répartition des habitants, reflète une image de l'univers et le système des rapports sociaux.

5. Selon R. Colbourn, la féodalité est une institution qui se définit par cinq éléments : la relation essentielle est celle entre seigneur et vassal ; l'action politique dépend d'accords personnels entre un nombre limité d'individus, et l'autorité politique est traitée comme une possession privée ; il y a relativement peu de séparations des fonctions (militaires, judiciaires, etc.) ; une hiérarchie marquée dans l'aristocratie, le fief est généralement une terre donnée par le seigneur en récompense de certains services, (cité par R. A. Stein, 1981 : 262).

Voir également à ce sujet, l'article de M. C. GOLDSTEIN (1986) : « Reexaminig Choice, Dependency and Command in the Tibetan Social System : « Tax appendages » and others landless serfs », consacré aux notions de servage, serfs, sujets et tenanciers.

6. Sur les « agriculteurs payeurs de taxes » (*khral-pa*) et les « petites fumées » *(dud-čhuṅ)*, voir les différents articles écrits par M. C. GOLDSTEIN, ethnologue ayant travaillé avec des Tibétains de la région de Gyantse en exil en Inde (GOLDSTEIN, 197 la, b et c).

7. M. TREWIN : « Folk music traditions in Ladakh : a cross-cultural perspective » (à paraître dans les actes du colloque sur le Ladakh, Herrnhut, mars 1987).

8. Hormis dans les « Handicrafts Centers » récemment mis en place dans certains villages ladakhi par le gouvernement de l'état de Jammu & Kashmir.

A ce sujet, il est également intéressant de noter que l'usage du métier à bâti et à pédales a longtemps été considéré comme contraire aux règles religieuses dans la haute vallée de la Kali Gandaki, à Lo, en pays Thak, à Tichurong et à Reng-Pungmo, et qu'il reste aujourd'hui encore l'objet d'un interdit à Tarap : « C'est une faute religieuse grave de tisser assise sur un siège, seul le religieux a le droit de s'asseoir sur un siège élevé », (Cf. C. JEST, 1975 : 193-194).

9. Voir mon article sur « la représentation du bouquetin au Ladakh », 1988 : 125-138.

10. Noté par J. BIDDULPH (1971 : 104) lors des premières semailles du blé à Gilgit, et par R. VOHRA (1982 : 89) chez les « dardes ».

11. Etablie depuis le XVIIe s. au Ladakh – la mosquée de Leh, symbole de la suzeraineté du grand moghol Aurangzeb, date de 1667 – la communauté musulmane comprend, outre des émigrants chiites regroupés à Chuchot, village voisin de la capitale, les descendants d'envahisseurs moghols et d'hommes religieux venus des vallées du Cachemire prêcher l'Islam, et surtout, les descendants des marchands caravaniers cachemiri et yarkandi de tradition sunnite, venus s'installer pour faire du négoce à Leh, carrefour important des pistes d'Asie centrale. Cette importante minorité, qui compte un nombre croissant d'individus (près de 3000 lors du recensement de 1972 pour le seul canton de Leh), représente 46,7 % de la population du district du Ladakh. Enfin, elle est majoritaire au Cachemire indien et, bien sûr au Pakistan voisin.

12. Au Tibet, la tradition veut que le roi *Srori-bcan-sgam-po* ait eu une démone à dompter, à « clouer » avant de rendre le sol du pays habitable. « Pour maintenir opprimés les membres de la démone couchée sur le dos, il lui enfonça douze clous d'immobilité » dit une chronique du XIVe siècle (cité par R. A. STEIN, 1981 : 18) faisant référence aux trois fois quatre temples érigés – par zones carrés concentriques – sur les coudes, les genoux, les paumes, les pieds, les épaules et les hanches de cette dernière.

13. Ce mouvement suit, dans une moindre mesure, la démarche entreprise vers la fin du XIXe siècle par la bourgeoisie cultivée de Ceylan, connue sous le nom de « modernisme bouddhique » et liée étroitement aux premières phases de l'expansion du bouddhisme en Occident. Cf. H. BECHERT, 1984 : 267.

Annexes

Annexe 1

Quelques chiffres concernant le district du Ladakh, sa superficie, sa population…

1 (sources : *Town & village directory, Ladakh District*, Series 8, Jammu & Kashmir District Census Handbook (Census 1971) sous la dir. de J. N. ZUTSHI of the Kashmir Administrative Service, Director of Census Operations J & K).

2 Le District du Ladakh, l'un des dix districts de l'état indien du Jammu & Kashmir couvre une superficie de 95 876 km^2, dont 37 555 km^2 sont occupés par la Chine.

1 – Population

3 La population totale du district est de 105 291 habitants (53 315 hommes et 51 976 femmes) répartis entre 2 villes et 235 villages. La population urbaine s'élève à 7 909 habitants, 4 261 hommes et 3 648 femmes ; la population rurale à 97 382 habitants, 49 054 hommes et 48 328 femmes. Entre 1961 et 1971, la croissance a été de 18,77 %.

2 – Religion

4 musulmans : 45,4 % en 1961 ; 46,7 % en 1971.

5 bouddhistes : 53,8 % en 1961 ; 51,8 % en 1971.

6 chrétiens et autres : 0,8 % en 1961 ; 1,5 % en 1971.

3 – Statistiques par tehsil

7 Leh tehsil :

8 surface : 394 ha ; population totale : 51 891 (h : 25 919/f : 25 972) ; population de Leh : 5 519 hab. (h : 2 865/f : 2654).

9 Kargil tehsil :

10 surface : 142,9 ha ; population totale : 46 515 (h : 24 004/f : 22 510) ; population de Kargil : 2 390 hab. (h : 1396/f : 994).

11 Zanskar tehsil :

12 surface : 40,2 ha ; population totale : 6 886 (h : 3 392/f : 3 494).

Annexe 2

Emploi du temps des deux moines faisant office de prêtres de village à Hémis-shukpa-chan (juillet 1984) :

13 le 3.07.84 (5. V) : Le moine *dGe-lugs-pa* (G) se rend dans une des maisons du village (Sganzour-pa K.) pour réciter le *bsaṅs* mensuel dans la chapelle privée du demandeur. Le moine *'Brug-pa* (B) fait de même chez Padma Tsering K.

14 le 4.07.84 (6. V.) : G : *bsaṅs* chez Kimchespa K. / B se rend à « l'ermitage du roc rouge » (*'brag dmar dgon-pa*), grotte située dans une falaise de granit rose à une heure de marche du village.

15 le 5.07.84 (7. V.) : G : *bsans* chez Kartotpa K., *bsaṅs* chez Skiouroupa K., *bsaṅs* chez Abaon K. / B : *bsaṅs* chez Mkharstara K., *bsaṅs* chez Siroupa K.

16 le 6.07.84 (8. V.) : G : *bsaṅs* chez Lharapa K., *bsaṅs* chez Togochépa K./ *B : bsaṅs* chez Chospa K., *bsans* chez Lhardjépa K.

17 le 7.07.84 (9. V.) : G : *bsans* chez Lama Norbu K., *bsaṅs* chez Zanoukpa K. / *B : bsaṅs* chez Lonpo K., *bsans* chez Norbu K.., *bsans* chez Pensa K.

18 le 8.07.84 (10. V.) : G se rend à Uleh, hameau de trois maisons dépendant d'Hémis-shukpa-chan, pour un rituel de longue vie *che 'gug* et d'appel de la chance *g-yaṅ 'gug. /* B : *bsaṅs* chez Chukpo K., *bsans* chez Stiulichen-pa K.

19 le 9.07.84 (11. V.) : G : Uleh. / B : *bsaṅs* chez Onpoon K.

20 le 10.07.84 (12. V.) : G : retour d'Uleh. / B : *bsaṅs* chez Loungoutsé K., *bsaṅs* chez Markalaga K.

21 le 11.07.84 (13. V) : G : *bsaṅs* chez Changdorpa K., *bsaṅs* chez Pountsokpa K. / B : récitation d'une prière « pour accroître le bonheur » *bkra-çis-rcegs-pa* chez Gachospa K..

22 le 12.07.84. (14. V.) : G : *bsaṅs* chez Toropa K., *bsans* chez Pikarpa K. L'après-midi, G et B dirigent la lecture du *brgyad-stoṅ-pa* et du *mdo-sde-bskal bsans* chez Chotak k.

23 du 13.07.84 au 20.07.84 (du 15. V. au 22. V.) : G et B mènent la circumambulation des espaces cultivés *Bum skor* et la lecture du *'Bum.*

24 le 21.07.84 (23. V.) : G : *bsaṅs* chez le forgeron, *bsaṅs* chez Skalba K. / B : *bsaṅs* chez Tombo K.

25 le 22.07.84 (24. V.) : G se rend à Uleh pour les *bsaṅs* mensuels / B se rend chez Hakierpa k. pour effectuer un rituel « pour donner du bon lait ».

26 le 23.07.84 (25. V.) : G : Uleh / B : *bsaṅs* chez Ourbichak K., *bsaṅs* chez Sérkou K.

27 le 24.07.84 (26. V.) : G : retour d'Uleh / B, souffrant se rend chez l'*am-čhi* Lhardjépa Norbu.

28 le 25.07.84 (27. V.) : G et B : repos.

29 le 26.07.84 (28. V.) : Il grêle depuis quelques jours, les villageois demandent à G de faire un *lha-bsans* à l'autel de la divinité du village. B est appelé pour un enfant qui pleure tout le temps « sans raison » chez Gachospa. Il remet au bébé une amulette *sruṅ-ba* et lit un texte intitulé *byis gdon.*

30 le 27.07.84 (29. V.) : G est appelé au village voisin de Témisgam, dont il est originaire, pour participer à une cérémonie funéraire. / B : répare les dégâts faits par la grêle sur les toits-terrasses du *dgon-pa* et nivelle la cour intérieure.

31 le 28.07.84 (30. V.) : dernier jour du cinquième mois. G : cérémonie funéraire / B : lecture du *brgyad-stoṅ-pa* chez Onpoon gyen.

32 le 29.07.84 (l. VI.) : G : cérémonie funéraire à Témisgam / B : *bsaṅs* chez Thags K.

33 le 30.07.84 (2. VI.) : G : cérémonie funéraire à Témisgam / B : *bsaṅs* chez Dgon-pa-pa K.

34 le 31.07.84 (3. VI) : G étant toujours à Témisgam / B se rend chez Lama Norbu (maison *dGe-lugs-pa*) pour participer à la lecture du *brgyad-stoṅ-pa.*

35 le 1.08.84 (4. VI) : G : retour de Témisgam / B : *bsaṅs* chez Roupi K., *bsaṅs* chez Tonspon K.

36 le 2.08.84 (5. VI.) : G : *bsaṅs* chez Skiouroupa K., *bsaṅs chez* Togochémo K. / B : *bsaṅs* dans la maison principale des musiciens *mon.*

37 le 3.08.84 (7. VI) (le 6. VI étant « coupé » *čhad*) : G et B préparent dans le « nouveau temple » *(lha-khan so-ma)* la fête en l'honneur de Namgyal-ma.

38 le 4.08.84 (8. VI.) : G et B célèbrent avec six moines venus de Témisgam le *rNam-rgyal stoṅ mčhod* (« les mille offrandes pour *rNam-rgyal-ma* »).

39 Cet examen de « l'agenda » de deux moines-prêtres de village met en évidence l'importance et la quotidienneté des services rendus par ces derniers aux laïcs. Il peut être comparé de façon intéressante au tableau établi par M.C. Goldstein et Paljor Tsarong (1985) à partir de l'emploi du temps (annuel) de deux moines vivant dans un monastère secondaire comprenant 34 membres et situé à une quinzaine de kilomètres de Leh. Ce dernier montre en effet que 53 à 58 % de leur temps sont occupés par les rites villageois, 15 % par les rites et l'entretien du *dgon-pa*, 4 à 6 % par les cérémonies célébrées dans d'autres monastères, 15 à 24 % au repos et 6 % par les achats à Leh.

Annexe 3

Liste des maisons d'Hémis-shukpa-chan :

40 Du sud au nord, selon l'orientation choisie par les villageois quand ils énumèrent les maisons du village :

A – Quartier de « rgonchod » (*rko-čhod* : « séparé par un ravin ») : 12 *khan-pa* (K), 15 *khaṅ-bu* (k).

41 1 « ourbichak » (*'ur-bi-lčag* ? : nom d'un village situé à la limite du Bas-Ladakh et du Purig) : K + 2 k.

42 2 « thagskhanpa » (*thags-mkhan-pa :* « les tisserands ») : K + 2 K

43 3 « onpoon » (*dpon-po-kun :* « les astrologues ») : K + 1 k.

44 4 « togoché » (*tho-mgo-čhe* : officiel de l'époque royale) : 1 K + 2 k.

45 5 « gomaon » (*mgo-ma-kun* : « les premiers ») : K. + 1 k.

46 6 « stioulichènpa » (*ču-li-čan-pa :* « ceux du lieu planté d'abricotiers ») : K + 1 k.

47 7 « sèrkou » (*gser-sku :* « l'image en or » (?)) : K + 2 k.

48 8 « labrang-pa » (*bla-bran* : « ceux de la maison des « lamas ») : 1 K + 1 k.

49 9 « skalba » (*skal-ba* : la portion, la part ?) : 1 K + 2 k.

50 10 « tangpapa » (*graṅ-pa-pa* : « ceux qui comptent ») : 1 K.

51 11 « lhardjépa » (*lha-rje-pa :* « les médecins ») : 1 K.

52 12 « togoché-mo » (*tho-mgo-čhe* : officiel de l'époque royale) : 1 K + 2 k.

B – Quartier « stamgo » (*rta-mgo :* « tête de cheval ») : 12 *khan-pa* (K), 16 *khaṅ-bu* (k).

53 13 « larapa » (?) : 1 K + 1 k.

54 14 « dgon-pa-pa » (*dgon-pa-pa* : « ceux du monastère ») : 1 K + 1 k.

55 15 « markalaga » (*mar-ka-la-ga* : argile blanche) : 1 K (+ 1 k à Hémis-chu).

56 16 « skiouroupa » (*skiu-ru-pa :* « les maigres ») : 1 K + 1 k.

57 17 « abaon » (*a-pha-kun* : « ceux du père ») : 1 K + 1 k.

58 18 « roupi » (*ru-bhi* (?)) : 1 K + 2 k.

59 19 « kimchèspa » (*mkhyim-čhes-pa :* « les voisins ») : 1 K + 1 k.

60 20 « kartotpa » (*mkhar-dod-pa* : « représentant du roi ») : 1 K. + 1 k.

61 21 « bangkhang » (*baṅ-khaṅ* : « grenier à grain ») : dépendance du monastère de Ridzong.

62 22 « gyèn onpoon » (*gyen dpon-po-kun* : « les astrologues d'en haut » : 1 K + 1 k.

63 23 « pountsok-pa » (*phun-chog*, nom propre : « l'excellent ») : 1 K.

64 24 « yurokpa » (*yur-yog-pa* : « ceux en contrebas du canal ») : 1 K.

65 25 « chotak » (? nom du maître de maison) : 1 k.

66 26 « Tashi Targyas » *(bkra-çis dar-rgyas :* nom propre) : 2 k.

67 27 « lamchoung » (*lam čhuṅ :* « le petit chemin ») : 1 k.

68 28 « zanoukpa » (*rja-mug-pa :* « ceux de la terre brune ») : 1 K 4- 2 k (dont 1 k à Yang-thang).

69 29 dépendance d'Uleh.

C – Quartier « pikar » (*phyi-mkhar* : « en dehors du château ») : 11 *khaṅ-pa* (K), 20 *khaṅ-bu* (k).

70 30 « changpaon » (*byaṅ-pa kun :* « ceux venus du nord ») : 1 K + 2 k.

71 31 « mon-pa » (*mon-pa* : les *mon*, musiciens professionnels) : 1 K + 2 k.

72 32 « norbu » (*nor-bu*, prénom : « le joyau ») : 1 K.

73 33 « changdorpa » (*byaṅ-zog-pa :* « ceux des objets du nord » (?)) : 1 K + 2 k.

74 34 « pensa » (*pen-ce* ? : « bois avec lequel on fabrique des ustensiles de cuisine » (?) : 1 K + 2 k.

75 35 « toktok » (*thog-thog :* « le toit ») : famille n'habitant plus HS, maison occupée par la fille aînée et célibataire du joueur de hautbois.

76 36 « mkharstara » (*mkhar-rta-ra* : « les écuries du château », anciennement nommé Mangyur-pa : « ceux de Mangyur ») : 1 K.

77 37 « lonpo » (*blon-po* : « ministre-conseiller ») : 1 K + 2 k.

78 38 « padma tséring » (*pad-ma che-riṅ*, nom propre : « lotus-longue vie ») : 1 K + 2 k (dont 1 k à Zinglo).

79 39 « toropa » (*l (to)-ro-pa :* « ceux de la chute d'eau ») : 1 K + 3 k.

80 40 « pikar-pa » (*phyi-mkhar-pa :* « ceux en dehors du château ») : 1 K + 2 k.

81 41 « khangsarpa » (*khan-gsar-pa :* « ceux de la nouvelle maison ») : 2 k.

82 42 dépendance d'Uleh.

83 43 « akierpa » (*ag-gyar-pa* (?)) : famille aujourd'hui éteinte à HS. maison reprise par Tsering Tundup : 1 k.

D – Quartier « loungoutsé » (*luṅ-ṅu-rce* : « le sommet de la vallée ») : 11 *khaṅ-pa* (K), 13 *khaṅ-bu.*

84 44 « têt » (*'phred* : « sur la pente ») : 1 K + 2 k.

85 45 « sganzourpa » (*sgaṅ-zur-pa :* « ceux à l'angle de la colline ») : 1 K + 2 k.

86 46 « choukpo » (*phyug-po* : « les riches ») : 1 K.

87 47 « chos-pa » (*čhos-pa* : « les religieux ») : 1 K.

88 48 « tombo » (*groṅ-po* : « les villageois » ?) : 1 K + 1 k.

89 49 « tonspon » (*groṅ-dpon* : « officiel, chef de village ? à l'époque royale ») : 1 K + 1 k.

90 50 « gachospa » *(dga' čhos-pa :* « les heureux ») : 1 K + 3 k.

91 51 « siroupa » (*ser-ru* : « couleur jaunâtre ») : 1 K + 3 k.

92 52 « lama norbu » (*bla-ma nor-bu* : « lama norbu ») : 1 K.

93 53 « garba » (*mgar-ba* : « les forgerons ») : 1 K.

94 54 « loungoutsé » (*luṅ-ṅu-rce* : « le sommet de la vallée ») : 1 K + 1 k.

95 55 dépendance d'Uleh.

Annexe 4

Liste et composition des differents *pha-spun* d'Hémis-shukpa-chan

1. Pha-spun de « l'Autel de la Montagne de l'Est », çar-ri lha-tho.

96 – « Chos-pa » ; appartenance à l'ordre *'Brug-pa.*

97 (a) – « Loungoutsé » ; appartenance à l'ordre *'Brug-pa.*

98 – « Padma Tsering » ; appartenance à l'ordre *'Brug-pa.*

99 – « Norbu » ; appartenance à l'ordre *'Brug-pa.*

100 – « Lonpo » ; appartenance à l’ordre *’Brug-pa.*

101 (b) – « Choukpo » ; appartenance à l’ordre *’Brug-pa.*

102 – « Pensa » ; appartenance à l’ordre *’Brug-pa.*

103 – « Sèrkou » ; appartenance à l’ordre *’Brug-pa.*

104 – « Stioulichèn-pa » ; appartenance à l’ordre *’Brug-pa.*

105 (c) – « Mkharstara » ; appartenance à l’ordre *’Brug-pa.*

106 – « Chospel » (« Gachospa k. »), a rejoint – fait rare – le *pha-spun* de sa mère

107 (« Mkharstara ») et non celui de son père (« Gachos-pa »).

108 Ce *pha-spun*, qui regroupe 19 maisonnées *’Brug-pa* ayant un autel collectif, s’est divisé pour des raisons pratiques en trois « sous pha-spun » (a), (b), (c) opérant indépendamment au moment de la prise en charge lors de la mort ou du mariage d’un membre.

2. *Pha-spun* de « l’Autel de la Tête de la Colline », *sgan mgo lha-tho.*

109 – « Pikar-pa » ; appartenance à l’ordre *dGe-lugs-pa.*

110 – « Sganzour-pa » ; appartenance à l’ordre *dGe-lugs-pa.*

111 – « Changpaon » ; appartenance à l’ordre *dGe-lugs-pa.*

112 – « Gomaon » ; appartenance à l’ordre *dGe-lugs-pa.*

113 – « Togoché-pa » ; appartenance à l’ordre *dGe-lugs-pa.*

114 Ce *pha-spun*, qui regroupe 14 maisonnées *dGe-lugs-pa*, a un autel collectif.

3. *Pha-spun* de « l’Autel des gens du Dieu d’en Haut », *lha-ltag-pa lha-tho.*

115 – « Changdorpa » ; appartenance *dGe-lugs-pa.*

116 (a) – « Têt » ; appartenance *dGe-lugs-pa.*

117 – « Akièrpa » ; appartenance *dGe-lugs-pa.*

118 – « Skiouroupa » ; appartenance *dGe-lugs-pa.*

119 (b) – « Khangsarpa » ; appartenance *dGe-lugs-pa.*

120 – « Tashi Targyas » ; appartenance *dGe-lugs-pa.*

121 Ce *pha-spun*, qui possède un autel collectif et où toutes les maisonnées sont *dGe-lugs-pa*, s’est également subdivisé en deux « sous *pha-spun* » (a) et (b).

4. *Pha-spun* dit des « jeunes roitelets » *(ǰo-gžon-nu)*

122 – « Onpoon » ; appartenance *’Bri-gun-pa.*

123 – « Abaon » ; appartenance *dGe-lugs-pa.*

124 – « Lhardjé-pa » ; appartenance *’Brug-pa.*

125 – « Markalaga » ; appartenance *’Brug-pa.*

126 – – « Chotak » k. ; appartenance *dGe-lugs-pa.*

127 A l’origine – semble-t-il – ce *pha-spun* ne regroupait que des « maisons » de spécialistes religieux, astrologue ou médecin-guérisseur.

5. *Pha-spun* du « Dieu du sommet » *pha-lha rce-lha*

128 – « Kartotpa » ; appartenance *dGe-lugs-pa.*

129 – « Lama Norbu » ; appartenance *dGe-lugs-pa.*

130 – « Kimchès-pa » ; appartenance *dGe-lugs-pa.*

131 – « Larapa » ; appartenance *dGe-lugs-pa.*

132 – « Zanoukpa » ; appartenance *dGe-lugs-pa.*

133 Ce *pha-spun*, qui n’a pas de *lha-tho* collectif, regroupe dix maisonnées *dGe-lugs-pa.*

6. *Pha-spun* de « la Divinité Revenue d’Inde » *(pha-lha rgya ’khor)*

134 – « Toropa » ; appartenance *dGe-lugs-pa.*

135 – « Togoché-mo » ; appartenance *dGe-lugs-pa.*

136 – « Pountsok-pa » ; appartenance *dGe-lugs-pa.*

137 – « Labrang-pa » ; appartenance *dGe-lugs-pa.*

138 – « Tangpa-pa » ; appartenance *dGe-lugs-pa.*

139 – « Roupi » ; appartenance *Brug-pa.*

140 Ce *pha-spun*, qui n’a pas de *lha-tho* collectif, regroupe dix maisonnées *dGe-lugs-pa* et trois maisonnées *’Brug-pa.*

7. *Pha-spun* X

141 – « Thagskhan-pa » ; appartenance *’Brug-pa.*

142 – « Ourbichak » ; appartenance *’Brug-pa.*

143 – « Yurok-pa » ; appartenance *dGe-lugs-pa.*

144 – « Lamchoung » k. ; appartenance *dGe-lugs-pa.*

145 Ce *pha-spun*, qui n’a pas de *lha-tho* collectif, regroupe deux maisonnées *dGe-lugs-pa* et six maisonnées *Brug-pa.*

8. *Pha-spun* X

146 – « Gachos-pa » ; appartenance *’Brug-pa.*

147 – « Tonspon » ; appartenance *’Brug-pa.*

148 – « Tombo » ; appartenance *’Brug-pa.*

149 Ce *pha-spun*, qui n’a pas de *lha-tho* collectif, regroupe sept maisonnées *’brug-pa.*

9. Pha-spun X

150 – « Sirou-pa » ; appartenance *’Brug-pa.*

151 – « Dgonpa-pa » ; appartenance *’Brug-pa.*

152 – « Gyèn onpo-on » ; appartenance *’Brug-pa.*

153 – « Skalba » ; appartenance *dGe-lugs-pa.*

154 Ce *pha-spun*, qui n'a pas de *lha-tho* collectif, regroupe huit maisonnées *'Brug-pa* et trois maisonnées *dGe-lugs-pa.* Jadis, le *pha-spun* 8 et le *pha-spun* 9 ne faisait qu'un, mais devant l'augmentation considérable de leurs membres, le *pha-spun* originel s'est divisé en deux « sous *pha-spun* », aujourd'hui totalement indépendants.

10. *Pha-spun* des trois *khan-pa* d'Uleh et de leurs dépendances.

155 Les trois maisonnées *mon* partagent le *pha-spun* des musiciens *mon* du village de Témisgam, et la maison *mgar-ba* fait de même.

Bibliographie

ALLEN, N. J.

1978 (a), Fourfold Classification of Society in Népal, in J. F. FISHER, ed. *Himalayan Anthropology ; The Indo-Tibetan Interface*, La Haye-Paris, Mouton : 7-26

1978 (b), Quadripartition of Society in Early Tibetan Sources, *Journal Asiatique*, T. 264, (3-4) : 341-360.

ANDERSON, M. M. *1971, The Festivals of Népal*, London, George Allen & Unwin.

ARIS, M.

1976, 'The admonition of the thunderbolt cannon-ball' and its place in the Bhutanese new year festival, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 39 (3) : 601-635

1979, *Bhutan ; The Early History of a Himalayan Kingdom*, Warminster, Aris & Phillips.

1984, Sources for the History of Bhutan, Wien, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Heft 14.

ASBOE, W.

1932 (a), Disposai of the Dead in Tibet, *Man*, vol. 32, article n° 81 : 66-67.

1932 (b), Notes on Childbirth in Manchat (Western Tibet), *Man*, vol. 32, article n° 161 : 139.

1936 (a), The Lahoulis of Western Tibet, *Man*, vol. 36, article n° 78 : 59-60.

1936 (b), The Scape-goat in Western Tibet, *Man*, vol. 36, article n° 96 : 74-75.

1936 (c), Sacrifices in Western Tibet, *Man*, vol. 36, article n° 97 : 75-76.

1938, Social Festivals in Ladakh Kashmir, *Folk-lore*, vol. 49 : 376-389.

1947, Farmers and Farming in Ladakh (Tibetan Kashmir), *Journal of the Royal Central Asian Society*, vol. 34 : 186-192.

AZIZ, B. N.

1974, Somes Notions about Descent and Residence in Tibetan Society, in **C**. von FURER-HAIMENDORF, ed. *Contributions to the Anthropology of Népal*, Warminster, Aris & Phillips : 23-39.

1978, Tibetan Frontier Families (Réfections of three générations from D'ing-ri), New-Delhi, Vikas Publishing House.

1981, Jurai Friends and Buddhist Teachers, in A. C. MAYER, ed. *Culture and Morality. Essays in honour of C. von Fürer-Haimendorf.*, Delhi, Oxford University Press : 1-22.

BARTH, F.

1956, Indus and Swat Kohistan. An Ethnographical Survey, Oslo.

BECHERT, H.

1984, Le bouddhisme dans le monde moderne : le renouveau du bouddhisme à l'est et à l'ouest, in BECHERT, H. et GOMBRICH, R., eds. *Le Monde du Bouddhisme* : 265-278.

BECHERT, H. et GOMBRICH, R. eds

1984, Le Monde du Bouddhisme, traduction française de H. Denès et J. Huet, préface de J. Auboyer, Paris, Bordas.

BENEDICT, P.

1942, Tibetan and Chinese Kinship Terms, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 6 (3-4) : 313-337.

BIARDEAU, M.

1981, L'hindouisme. Anthropologie d'une civilisation, Paris, Flammarion (« champs »), (nouvelle version remaniée et augmentée de *Clefs pour la pensée hindoue,* Seghers, Paris, 1972).

BIDDULPH, J.

1880, Tribes of the Hindoo Koosh, Calcutta, (rééd., 1971, Graz, Akademische Druck-u Verlangsanstalt).

BLONDEAU, A. M.

1976, Les religions du Tibet in *Histoire des Religions*, Paris, Encyclopédie de la Pléiade, vol. 3 : 233-329.

BLUSTAIN, H. S.

1976, Levels of medecine in a central Nepali Village, *Contributions to Nepalese Studies,* vol. 3, numéro spécial : 83-105.

BOGOSLOVSKIJ, V. A.

1972, Essai sur l'histoire du peuple tibétain ou la naissance d'une société de classes (traduit du russe), Paris, Librairie C. Klincksieck.

BONER, A.

1962, Principles of Composition in Hindu Sculpture, Leiden, E.J. Brill.

BOWER, H.

1894, Diary of a Journey accross Tibet, London (rééd. 1976, Katmandu, Ratna Pustak Bhandar, « Bibliotheca Himalayica »).

BRAUEN, M.

1980 (a), Feste in Ladakh, Graz, Akademische Druck-u Verlag-anstalt.

1980 (b), The pha-spun of Ladakh, in M. ARIS & AUUN SAN SUU KYI, eds. *Tibetan Studies in honour of H. Richardson*, Warminster, Aris & Phillips, pp. 53-58.

1982, Death Customs in Ladakh, Kailash, vol. 9 (4) : 319-332.

1983, The Cosmic Centre in the Ladakhi Marriage Ritual, in D. KANTOWSKY & R. SANDER, eds. *Recent Research on Ladakh*, München/ Köln/London : 107-114.

BRAY, J.

1983, The Moravian Church in Ladakh : The First Forty Years 1885-1925, in D. KANTOWSKY & R. SANDER, eds. *Recent Research on Ladakh*, München/ Köln/London : 81-92.

1985 (a), Christianity in Ladakh : The Moravian Church from 1920 to 1956, in C. DENDALETCHE, ed. Ladakh, *Himalaya Occidental (Recent Research n° 2)*, Pau, Acta biologica Montana (5) : 207-220.

1985 (b), The Himalayan Mission, Moravian Church, Leh.

BUNNAG, J.

1984, La Voie du moine et la Voie du monde : le bouddhisme en Thailande, au Laos et au Cambodge, in H. Bechert & R. Gombrich, eds. *Le Monde du Bouddhisme*, Paris, Bordas : 153-184.

Cambridge Undergraduate Ladakh Expédition 1977, voir sous Farrington, P. et al.

CARRASCO, P.

1959, Land and Polity in Tibet, Seattle/ London, University of Washington Press.

CHARAK, S. Singh.

1980, History and Culture of Himalayan States, vol. 5 : Jammu Kingdom, New-Delhi, Light and Life Publishers.

CHOPHEL, Norbu.

1983, Folk Culture of Tibet, Dharamsala, Library of Tibetan Works and Archives.

CLARK, G. E.

1977, Who were the Dards ? A review of the Ethnographie Literature of the North-West Himâlaya, *Kailash*, vol. 5 (4) : 323-356.

CLARKE, G.

1980 (a), The Temple and Kinship among a Buddhist People of the Himalaya, Ph. D. Oxford (Lincoln College), non publié.

1980 (b), Lama and Tamang in Yolmo, in M. Aris & Auun San Suu Kyi, eds. *Tibetan Studies in honour of H. Richardson*, Warminster, Aris & Phillips : 79-86.

COMBE, G. A.

1926, A Tibetan on Tibet (being the travels and observations of Mr. Paul Sherap (Dörje Zödpa) of Tachienlu ; with an introductory chapter on Buddhism and a concluding chapter on the devil dance), London (rééd. 1975, Kathmandu, Ratna Pustak Bhandar, « Bibliotheca Himalayica »).

CORLIN, C.

1980, The symbolism of the House in Rgyal-thang, in M. Aris & Auun san suu kyi, eds. *Tibetan Studies in honour of H. Richardson*, Warminster, Aris & Phillips : 87-92.

CROOK, J. H. et SHAKYA, T.

1983, Six families of Leh, in D. Kantowsky & R. Sander, eds. *Recent Research on Ladakh*, München/ Köln/ London : 195-216.

CUNNINGHAM, A.

1854, Ladâk, physical, statistical and historical with notices of the surrounding countries, London, (rééd. 1977, New-Delhi, Sagar Publications).

DARGYAY, E. K.

1982, Tibetan Village Communities (Structure and Change), Warminster, Aris & Phillips.

DAS, S. C.

1893, The Marriage Customs of Tibet, Parti : The Ancient Marriage Customs of Tibet, *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, vol. 62 (3) : 8-33.

1902, Journey to Lhasa and Central Tibet. London, John Murray, (rééd. 1970, New-Delhi, Manjusri Publishing House).

DAY, S. (à paraître), Ordering Spirits : the initiation of village Oracles in Ladakh.

Demeures des hommes, sanctuaires des Dieux *(sources, développement et rayonnement de l'architecture tibétaine)*, 1987, voir Mortari Vergara, P. et G. Beguin, G.

DENDALETCHE, C. ed.

1985, Ladakh, Himalaya Occidental : Ethnologie, Ecologie (Recent research n° 2), Pau, Acta Biologica Montana, n° 5.

DESGODINS (Abbé).

1890, Dictionnaire thibétain-latin-français-anglais, Paris.

DESIDERI, I.

1932, An Account of Tibet ; The Travels of Ippolito Desideri of Pistoia S.J. 1712-1727, préface de F. de Filippi et introduction de C. Wessels, London, (rééd. 1971, Tapei, Ch'heng Wen Publishing Compagny).

DOLLFUS, P.

1982, La maison et l'organisation de l'espace domestique au Ladakh, Maîtrise d'ethnologie, Université de Paris X-Nanterre.

1985 (a), L'oppozitione sessuale nello spazio domestico, *La Ricerca Folklorica*, n° 11 : 39-46.

1985 (b), Chang, la bière de l'alliance, *L'Univers du Vivant*, n° 5 : 72-79.

1987 (a), Lo-gsar, le Nouvel an populaire au Ladakh, L'*Ethnographie*, T. LXXXIII, n° 100-101 (1987, 1 & 2) : 63-96

1987 (b), La maison des villageois bouddhistes du Ladakh Central in *Architecture, milieu et société en Himalaya* (D. Blamont et G. Toffin, eds), Paris, C.N.R.S. « Etudes himalayennes » n° 1.

1988, La représentation du bouquetin au Ladakh, in *Tibetan Studies ; Proceedings of the 4th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, SchloB Hohenkam-mer 1985.* (H. Uebach et J.L. Panglung eds.), Munich, Kommission für zentralasiatische Studien, Studia Tibetica, Band II : 125-138.

sous presse : (a), Le « lama de campagne » au Ladakh in *Prêtrise, pouvoirs et autorité en Himalaya* (V. Bouillier et G. Toffin, eds.), Paris, éditions de l'E.H.E.S.S. coll. « Purusārtha », n° 12 : 147-164.

sous presse : (b), De l'ordre et de la prospérité : analyse de deux rituels agraires au Ladakh, in *Recent Research on Ladakh n° 3 (Proceedings of the 3rd International Colloquy on Ladakh held at Herrnhut, 1987)* (21 pages).

DREW, F.

1875, The Jummoo and Kashmir Territories, (rééd. 1976, Stanford).

DUMONT, L.

1966, Homo hierarchicus ; le système des castes et ses implications, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », (rééd. 1979, Gallimard, « Tel »).

DUMONT, L. et POCOCK, D. F.

1957, Village Studies, *Contributions to Indian Sociology*, vol. 1 : 23-41.

DUNCAN, J. E.

s.d. 1906 (?), *A Summer Ride through Western Tibet*, London/ Glasgow, Collin's clear type Press.

DUNCAN, M. H.

1964, Customs and Superstitions of Tibetans, London.

ERDMANN, F.

1982, Social Stratification in Ladakh, « Doctoraal » paper in Cultural Anthropology, University of Amsterdam, non publié.

1983, Social Stratification in Ladakh : Upper Estâtes and Low-castes, in D. KANTOWSKY & R. SANDER, eds. *Recent Research on Ladakh*, München/ Köln/London : 138-166.

FARRINGTON, P. et al.

1977, Cambridge Undergraduate Ladakh Expédition 1977, Cambridge.

FISCHER, H. T.

1952, Polyandry, International Archives of Ethnography, 46.

FISHER, J. F.

1986, Trans-Himalayan Traders (Economy, Society and Culture in North-West Népal), Berkeley/ Los Angeles/ London, University of California Press.

FISHER, M. W. et ROSE, L. E.

1962, Ladakh and the Sino-Indian Border Crisis, *Asian Survey*, vol. 2 (8) : 27-37.

FRANCKE, A. H.

1901 (a), The Ladakhi prebuddhist marriage ritual, *The Indian Antiquary*, Bombay, vol. 30 : 131-149.

1901 (b), A Ladakhi Bonpo Hymnal, *The Indian Antiquary*, Bombay, vol. 30 : 359-364.

FRANCKE, A. H.

1902, Ladakhi Songs (with the aid of the Rev. S. Ribbach and Dr. E. Shawe), *The Indian Antiquary*, vol. 32 : 87-106.

1904, A Language Map of Western Tibet, with notes, *Journal of Asiatic Society of Bengal*, vol. 73, part. 1 (4) : 362-368.

1907, A History of Ladakh, Calcutta, (rééd. en 1977, with critical introduction and annotations by S.S. Gergan and F.M. Hassnain, New-Delhi, Sterling Publishers, et en 1980 sous le titre *Ladakh, The Mysterious Land*, New-Delhi, Ess Ess Publications, New-Delhi).

1914, Antiquities of Indian Tibet, Part 1 : Personal Narrative, Archeological Survey of India, New Impérial Sériés, 38, Calcutta (rééd. 1972, New-Delhi, S. Chand & Co.).

1926, Antiquities of Indian Tibet, Part 2 : The Chronicles of Ladakh and Minor Chronicles, Archeological Survey of India, New Imperial Series, 50, Calcutta (rééd. 1977, New-Delhi, S. Chand & Co.

1979, (1re éd.?), *Ladakh and Tibetan Grammar*, Delhi, Seema Publications.

Une excellente bibliographie des nombreuses publications de A. H. FRANCKE **se trouve dans** BRAUEN, **M., 1980**, *Feste in Ladakh :* 171-173.

FOX, R.

1972, Anthropologie de la parenté (*une analyse de la consanguinité et de l'alliance),* traduction française de S. Dreyfus et T. Jones, Paris, Gallimard.

FREYRE, E.

1932, Report on Tibet and Its Routes by Emmanuel Freyre, placé en appendice de DESIDERI, I, 1932, *An Account of Tibet...*

FRIEDL, W.

1983 (a), Gesellschaft, Wirtschaft une materielle Kultur in Zanskar (Ladakh), Sankt Augustin, Hans Richarz Publications Service, Wissenschaft Verlag.

1983 (b), Landwirtschaft, Viehzucht und Handwerk in Zangla, in D. KANTOWSKY & R. SANDER, eds. *Recent Research on Ladakh*, München/ Köln/London : 237-252.

FÜRER-HAIMENDORF, Ch. von.

1964, The Sherpas of Nepal, London (traduction française de S. et G. Trope sous le titre : *Les Sherpas du Népal (montagnards bouddhistes)*, Paris, Hachette.

1976, A Nunnery in Népal, *Kailash*, vol. 4 (2) : 121-154.

FUSSMANN, G.

1972, *Atlas linguistique des parlers Dardes et Kafirs*, Paris, Publications de l'E.F.E.O., vol. 84.

GABORIEAU, M.

1977, Systèmes traditionnels des échanges de services spécialisés contre rémunérations dans une localité du Népal central, Paris, Centre d'Etudes de l'Inde et de l'Asie du Sud-Est, *Purusārtha*, n° 3 : 1-70.

1978 (a), Le Népal et ses populations, Bruxelles, Editions Complexes.

1978 (b), Le partage du pouvoir entre les lignages dans une localité du Népal Central, *L'Homme*, vol. 18 (1-2) : 37-67.

1985, L'islam dans le sous-continent indien, in *Mythes et croyances du monde entier,* Paris, Editions Lidis-Brepols : 431-441.

A Gazetteer of the countries adjacent to India on the North-West.

1844, E. Thornton, ed., London, W.H. Allen & Co., 2 vols.

Gazetteer of Kashmir and Ladakh (including Jammu, Baltistan or Skardu, and Gilgit)

1890, Master General Branch in India of the Intelligence Branch, ed., Calcutta (rééd. 1974, New-Delhi, Vivek Publishing House).

GERGAN, S. S. et HASSNAIN, F. M.

1977, Critical introduction and annotations, in FRANCKE, A. H., 1977, *A History of Ladakh,*

New-Delhi.

GERGAN, S. S.

1978, The Lo-sar of Ladakh, Spiti, Lahul, Khunnu and Western Tibet, *The Tibet Journal*, vol. 3 (3) : 41-43.

GERGAN, Y. (ou J.)

1976 (a), A Thousand Tibetan Proverbs and Wise Sayings from Ladakh, Spiti, Lahaul and Naris Skor-gSum, traduction anglaise de W. Asboe, introduction de S.S. Gergan, New-Delhi, Sterling Publishers (1re éd. 1942, Calcutta).

1979, Ladags rGyalrabs Chimed Ster, History of Ladakh, in Tibetan arranged and edited with introduction and annotation by S.S. Gergan, New-Delhi.

GIELEN, U. P.

1985, Some themes in the Ethos of traditional Buddhist Ladakh, in DENDALETCHE, C. ed., *Ladakh, Himalaya Occidental (Recent Research n° 2)*, Pau, Acta Biologica Montana (5) : 235-245.

GILL, M. Singh.

1972, Himalayan Wonderland ; Travels in Lahaul-Spiti, Delhi, Vikas Publishing House.

GOLDSTEIN, M. C.

1971 (a), Stratification, Polyandry and Family Structure in Central Tibet, *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 27 (1) : 64-74.

1971 (b), Serfdom and Mobility : An Examination of the Institution of « Human Lease » in Traditional Tibetan Society, *The Journal of Asian Studies*, vol. 30 (3) : 521-534.

1971 (c), Taxation and the Structure of a Tibetan Village, *Central Asiatic Journal*, vol. 15 (1) : 1-27.

1971 (d), The Balance between centralization and decentralization in the traditional political System, An essay on the nature of Tibetan political macro-structure, *Central Asiatic Journal*, vol. 15 (3) : 170-182.

1975, Preliminary notes on Marriage and Kinship, *Contributions to Nepalese Studies,* vol. 2 (1) : 57-69.

1985, Tibetan Buddhist Monasticism : social, psychological, and cultural implications, *The Tibet Journal*, vol. 10 (1) : 14-31.

1986, Reexamining choice, dependancy and command in the Tibetan social System : « tax appendages » and other landless serfs, in *The Tibet Journal*, vol. 11 (4) : 79-112.

GOMBO, Ugen,

1985, Tibetan refugees in the Kathmandu Valley : a Study in Socio-cultural Change and

Continuity and the Adaptation of a Population in Exile, PH. D. State University of New-York at Stony Brook, Microfilms, Ann Arbor, Michigan.

GRANET, M.

1919, Fêtes et chansons anciennes de la Chine, Paris, Albin Michel (rééd. 1982, id.).

1959, *Danses et légendes de la Chine Ancienne*, Paris, P.U.F. Annales du Musée Guimet.

GRENARD, F.

1974 (rééd.), *Tibet, the Country and its Inhabitants*, traduction anglaise de A. Texeira de Mattos, Delhi, Cosmo Publications.

GRIMSHAW, A.

1983 (a), Celibacy, Religion and Economie Activity in a Monastic Community of Ladakh, in D. KANTOWSKY & R. SANDER, eds. *Recent Research on Ladakh*, München/ Köln/London : 121-134.

1983 (b), Rizong : a monastic community in Ladakh, Ph. D. Cambridge University, Microfilms.

GRIST, N.

1985, Ladakh, a trading State, in C. DENDALETCHE, ed. *Ladakh, Himalaya Occidental* (*Recent Research n° 2)*, Pau, Acta Biologica Montana (5) : 91-102.

GUIGO, D.

1986, Le Système de parenté tibétain, *L'Ethnographie*, n° 98-99 : 71-117.

GUTSCHOW, N. et KOLVER, B.

1975, Bhaktapur : ordered space concepts and functions in a town of Népal., Wiesbaden, Frantz Steiner Verlag.

HARCOURT, A. F.P.

1871, The Himalayan Districts of Kooloo, Lahoul and Spiti, London, W.H. Allen (rééd. 1972, Delhi, Vikas Publishing House).

HARVA, U.

1959, Les représentations religieuses des peuples altaïques, Paris, Gallimard.

HASAN, M.

1982, art. Kashmir, in *Encyclopédie de l'Islam* (Nelle édition), Paris/ Leiden, G.P. Maisonneuve et Larose/E.J. Brill, Tome V : 735-740.

HEBER, A. R. et K.M.

1903, Himalayan Tibet and Ladakh (a description of its cheery folk, their ways and religion, of the rigours of the climate and beauties of the country, its fauna and flora), London, (rééd. 1976, New-Delhi, Ess Publications).

HEDIN, S.

1909-1913, Trans-Himalaya. Discoveries and adventures in Tibet by., London, Mac Millan. 3 vols.

HEDIN, S.

1917-1922, Southern Tibet, Stockholm. 9 vols.

HERRENSCHMIDT, O.

1978, L'Inde et le sous continent indien, in *Ethnologie régionale 2*, Paris, Encyclopédie de la Pléiade : 86-282.

HOFFMAN, H.

1975, *Tibet, a Hand-book*, Indiana University Publications, Oriental Series, vol. 5.

HUC, R. E.

1850, Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie, le Thibet et la Chine, 2 vol., Paris (rééd. 1987, L'Asiathèque-Peuples du Monde, Paris).

JACKSON, D. P.

1984, The Mollas of Mustang (Historical, Religious and Oratorical Traditions of the Nepalese-Tibetan Borderland, Dharamsala, Library of Tibetan Works and Archives.

JAMMU AND KASHMIR ACADEMY OF ART, CULTURE AND LANGUAGES, *1978-1980, La-dvags gyi yul glu (Folk Songs of Ladakh)*, 5 volumes, Leh.

JEST, C.

1975, Dolpo, communautés de langue tibétaine du Népal, Paris, éditions du C.N.R.S.

JEST, C. et STEIN, J. A.

1977, Dynamics of development and tradition : the architecture of Ladakh and Bhutan, in *Himalaya, Ecologie, Ethnologie*, Colloques internationaux du C.N.R.S. n° 278, Paris, C.N.R.S. : 343-350.

JETTMAR, K.

1975, Die Religionen des Hindukush, Die Religionen des Menscheit, Band 4 (1), Stuttgart.

JOLDAN, E.

1985, Harvest Festival of Buddhist Dards of Ladakh and other Essays, Srinagar, Kapoor Brothers.

JIVAKA, L.

1962, An English Buddhist in a Tibetan Monastery, London.

KANTOWSKY, D. & SANDER, R., eds.

1983, Recent Research on Ladakh (History, Culture, Sociology, Ecology), München/ Köln/ London, Weltforum Verlag.

KAPLANIAN, P.

1977, cf. FARRINGTON, P. et al.

1981, Les Ladakhis du Cachemire, Paris, Hachette.

KARMAY, S. G.

1986, L'apparition du petit homme tête-noire (création et procréation des Tibétains selon un mythe indigène), *Journal Asiatique*, vol. 274 (1-2) : 79-138.

KAWAGUCHI, E. *1909, Three Years in Tibet*, Madras/ Benares/ London (rééd. 1979, Kathmandu, Ratna Pustak Bhandar, « Bibliotheca Himalayica »).

KHOSLA, R.

1974, Ladakh and Spiti, *Architectural Review*, n° 924.

1979, Buddhist Monasteries in the Western Himalaya, Kathmandu, Ratna Pustak Bhandar, « Bibliotheca Himalayica ».

KNIGHT, E. F.

1894, Where Three Empires Meet (a narrative account of recent travel in Kashmir, Western Tibet, Gilgit and the adjoining countries), London.

KOLVER, B.

1985, Stages in the évolution of a world picture, *Numen*, vol. 32 (2) : 131-168.

KOSHAL, S,

1979, Ladakhi Grammar, Delhi, Motilal Banarsidass.

1982, Conversational Ladakhi, Delhi, Motilal Banarsidass.

KVAERNE, P.

1984, Le Tibet : grandeur et décadence d'une tradition monastique, in H. BECHERT & R. GOMBRICH, eds., *Le Monde du Bouddhisme* traduction française de H. Denès et J. Huet, Paris, Bordas : 247-263.

Ladakh, Himalaya Occidental : Ethnologie, écologie (Recent Research n° 2), voir DENDALETCHE, C., ed.

LAFUGIE

s.d. *Au Tibet*, préface d'A. David-Néél, Paris, J. Susse.

LARSON, E.

1985, Ladakhi Folk Songs and Instrumental Music, in DENDALETCHE, C. ed. *Ladakh, Himalaya Occidental (Recent Research n° 2)*, Pau, Acta Biologica Montana, (5) : 149-156.

LEGGE, J.

1886, A record of Buddhistic Kingdoms, being an Account by the Chinese Monk Fa-Hien of his Travels in India and Ceylon (A.D. 399-414) in Search of the Buddhist Books of Discipline, (rééd. 1965, New-York, Dover).

LEVI-STRAUSS, C.

1949, Les structures élémentaires de la parenté, Paris, P.U.F., (nouvelle édition, 1967, Paris, Mouton)

1979, La voie des masques, édition revue et augmentée, Paris, Plon. *1984, Paroles données*, Paris, Plon.

LEVINE, N.

1977, The Nyin-ba : Population and Social Structure in a Polyandrous Society., Ph. D. University of Rochester, Microfilms.

1981 (a), The Theory of Rü, Kinship, Descent and Status in a Tibetan Society, in Ch. von FURER-HAIMENDORF, ed. *Asian Highland Societies in Anthropological Perspective,* New-Delhi, Sterling Publishers : 52-78.

1981 (b), Law, Labor and the Economie Vulnerability of Women in Nyin-ba Society, *Kailash*, vol. 8 (3-4) : 123-157.

MACDONALD, Ariane

1959, La naissance du monde au Tibet, in *La naissance du monde*, Sources Orientales, vol. 1., Paris, Editions du Seuil.

MACDONALD, A. W.

1967, Matériaux pour l'étude de la littérature tibétaine, vol. 1, Paris, P.U.F., Annales du Musée Guimet, Paris.

1980, Creative Dismemberment among the Tamang and Sherpas of Népal, in M. ARIS & AUUN SAN SUU KYI, eds. *Tibetan Studies in honour of H. Richardson*, Warminster, Aris & Phillips : 199-208.

1982, Le Ladakh in MACDONALD, A. W., ed. *Les Royaumes de l'Himâlaya (Histoire et civilisation)*, Paris, Collection orientale de l'Imprimerie Nationale : 27-65.

1987, Remarks on the manipulation of power and authority in the high Himalaya, *The Tibet Journal*, vol. 12 (1) : 3-15.

MACDONALD, A. W. ed.

1982, Les Royaumes de l'Himâlaya (histoire et civilisation) : Le Ladakh, le Bhoutan, le Sikkim, le Népal, Paris, Collection orientale de l'Imprimerie Nationale.

MACDONALD, A. W. et BANCAUD, H.

1982, Haute route des Himalayas, Paris, Editions Chaîne graphique.

MACDONALD, A. W. et VERGATI-STAHL, A.

1979, Newar Art (Nepalese art during the Malla Period), Warminster, Aris & Phillips.

MANN, R. S.

1972, Social Stratification and Interaction in Ladakhi Villages, *Bulletin of the Anthropological Survey of India*, vol. 21 (3-4) : 1-15.

1978, Ladakhi Polyandry Reinterpreted, *Indian Anthropologist*, vol. 8 (1) : 17-30.

MARECHAUX, P.

1981, Deux maisons de culture tibétaine à Pisang (Nyi-shang) et à Stongde (Zanskar), in G. Toffin, C. Jest et L. Barre, eds. *L'Homme et la maison en Himalaya, Ecologie du Népal*, Paris, éditions du C.N.R.S, « Cahiers Népalais » : 241-260.

MARKS, T. A.

1978, History and Religion in the Ladakhi Kingdom, *The Tibet Journal*, vol. 3 (2) : 40-55.

MARTIN du GARD, I.

1971, Génies et démons au Tibet, in *Génies, anges et démons*, Paris, Editions du Seuil, Sources Orientales (8) : 385-402.

MASPERO, H.

1971, Le Taoisme et les religions chinoises, Paris, Gallimard.

MAUCLAIRE, S.

1986, Collectivités et maisons dans la civilsation japonaise traditionnelle, *Journal Asiatique*, vol. 274 (1-2) : 145-202.

MAUSS, M.

1950, Sociologie et Anthropologie, préface de C. Lévi-Strauss, Paris, P.U.F.

MESSERSCHMIDT, D. A.

1978, Dhikurs : Rotating Crédit Associations in Népal, in J. F. Fischer, ed. *Himalayan Anthropology : The Indo-Tibetan Interface*, La Haye/ Paris, Mouton : 141-166.

MEYER, F.

1981, Gso-ba-rig-pa, le système médical tibétain, Paris, éditions du C.N.R.S., « Cahiers Népalais ».

1983 (a), Les conceptions tibétaines du milieu naturel (1), *La Nouvelle Revue Tibétaine,* n° 5 : 32-60.

1983 (b), Les conceptions tibétaines du milieu naturel (2), *La Nouvelle Revue Tibétaine,* n° 6 : 40-58.

MEYER, F. et JEST, C.

1987, Architecture, fonctions techniques, sociales, symboliques et religieuses, in *Demeures des hommes, ...* (Mortari-Vergara, P. et Béguin, G. eds) : 52-68.

MILLER, B. D.

1956, Ganye and Kidu : Two Formalized Systems of Mutual Aid among the Tibetans, *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 12 : 157-170.

MIRMONT, P.

1980, Pour un habitat solaire au Ladakh, Second Mémorandum, Paris.

MIRZA HAIDER DUGLAT

1973, The Tarikh-i-rashidi of Mirza Muhammad Haidar Dughlat. A History of the Moghuls of Central Asia, an english version edited, with commentary, notes and map by N. Elias, translation by E. Denison Ross, Patna, Academica Asiatica.

MOODEY, R. W.

1978, Kinship and Culture in the Himalayan Région, in J. F. Fischer, ed. *Himalayan Anthropology : The Indo-Tibetan Interface*, La Haye/ Paris, Mouton : 27-36.

MOORCROFT, W. et TREBECK, G.

1841, Travels in The Himalayan Provinces of Hindustan and the Panjab, in Ladakh and Kashmir, in Peshawar, Kabul, Kunduz and Bokhara (1819-1825), 2 vol., London, (rééd. 1971, New-Delhi, Sagar Publications).

MORTARI VERGARA, P. et BEGUIN, G., eds.

1987, Demeures des hommes, sanctuaires des Dieux (sources, développement et rayonnement de l'architecture tibétaine), édition bilingue italien/français, Rome/Paris, Université « La Sapienza »/ Musée Guimet.

MÜLLER-STELLRECHT, I.

1973, Feste in Dardistan, Darstellung und kulturgeschichtliche Analyse, Arbeiten aus dem Seminar für Völkerkunde der Johann-Wolfgang-Goethe-Universitat, Frankfurt a. M./Wiesbaden.

MUMFORD, S. R.

1985, Transmutation and Dialogue : Tibetan Lamaism and Gurung Shamanism, Ph. D. Princeton University, Microfilms.

MURDOCH, P.

1981, Vernacular House form in Ladakh, in G. TOFFIN, C. JEST, et L. BARRE, eds. *L'homme et la maison en Himalaya ; Ecologie du Népal*, Paris, éditions du C.N.R.S. « Cahiers népalais » : 261-270.

MUS, P.

1977, L'angle de l'Asie (S. THION, ed.), Paris, Hermann (« collection Savoir »).

MUTUP, Tsering,

1983, Kesar Ling Norbu Dadul, in KANTOWSKY D. et SANDER, R. eds, *Recent Research on Ladakh :* 9-28.

NAKANE, C.

1966, A Plural Society in Sikkim. A Study of the Interrelations of Lepchas, Bhotias and Nepalis, in **C**. von FURER-HAIMENDORF, ed. *Caste and Kin in Nepal, India and Ceylon.*

NEBESKY-WOJKOWITZ, R. de

1956, Oracles and demons of Tibet (the Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities), Den Haag, Mouton, (réédité en 1975 avec une introduction de P. Kvaerne, Graz, Akademische Druck-u Verlagsanstalt).

NEEDHAM, R. ed.

1977, La parenté en question – Onze contributions à la-théorie anthropologique, Paris, Editions du Seuil.

NORBU Namkhai

1966 (a), The New Year's Festival, in G. TUCCI, Tibetan Folk Songs from Gyantse and Western Tibet, Ascona, *Artibus Asiae*, supplément 22 : 147-153.

1966 (b), P'o lha, P'ug lha, rLung rta, in G. TUCCI, Tibetan Folk Songs from Gyantse and Western Tibet, Ascona, *Artibus Asiae*, supplément 22 : 187-193.

NORBU, Thubten Jigme et TURNBULL C.

1969, Tibet, Its History, Religion and People, London, Penguin.

ORTNER, S. B.

1978, Sherpas through their Rituals, Cambridge, Cambridge University Press.

OSMATON, H. et TASHI RABGYAS.

sous presse, Zangskari agriculture, Tibetan calendar and Tibetan astrology.

PALDAN Thubsdan

1976, A Brief Guide to the Buddhist Monasteries and Royal Castles of Ladakh, traduction anglaise et préface de M. Aris, Nanjangud.

PALLIS, M.

1955, Cimes et Lamas, Paris, Albin Michel.

PETECH, L.

1939, A Study of the Chronicles of Ladakh, the « rGyal rabs », (Indian Tibet), Calcutta, Oriental Press.

1952-56, I missionari Italiani nel Tibet e nel Népal, 7 vol., Roma, Il Nuevo Ramusio. *1977, The Kingdom of Ladakh (c. 950-1842 A.D.)*, Roma, ISMEO, « Serie Orientale », 50.

1980, Ya-tse, Gu-ge, Pu-ran, A new Study, *Central Asiatic Journal*, 24 : 85-111.

PETER OF GREECE and DENMARK (Prince)

1956, The P'a-spun of Leh Tehsil in Ladakh, Eastern Kashmir, India, *East and West,* ISMEO, Roma, vol. 7 (2), pp.138-146.

1963, A Study of Polyandry, The Hague, Mouton.

1979, Tibetan Oracles, *The Tibet Journal*, vol. 4 (2) : 51-56.

PETER, F. A.

1977, Glossary of Place Names in Western Tibet, *The Tibet Journal*, vol. 2 (2) : 5-37.

PIERRE DE GRECE (Prince), voir PETER OF GREECE AND DENMARK

PIGNEDE, B.

1966, Les Gurungs, une population himalayenne du Népal, Paris/ La Haye, Mouton.

POMMARET-IMAEDA F.

1980, The Construction of Ladakhi Houses in the Indus Valley, in M. ARIS & AUNG SAN suu KYI, eds. *Tibetan Studies in honour of Hugh Richardson*, Warminster, Aris & Phillips.

POWELL, R.

1977, Tibetan houses in Ladakh, *Aarp*, 12 : 55-63.

QUIGLEY, D.

1985, Household Organisation Among Newar Traders, *Contributions to Nepalese Studies*, vol. 12 (2) : 13-44.

RADHU, Abdul Wahid.

1981, Caravane tibétaine, traduction française de R. du Pasquier, préface de M. Pallis, Paris, Fayard.

RAHA, Manis Kumar.

1978, Stratification and Religion in Himalayan Society, in J. E. FISHER, ed. *Himalayan Anthropology. The Indo-Tibetan Interface*, La Haye/ Paris, Mouton : 83-102.

RAMBLE, C.

1984, The Lamas of Lubra : Tibetan Bonpo Householder Priests in Western Népal, Ph. D. University of Oxford, Hertford College.

RAMSAY, H.

1890, Western Tibet : a Practical Dictionary of the Language and Customs of the Districts included in the Ladak Wazarat, Lahore, W. Baill.

Recent Research on Ladakh, 1983, voir KANTOWSKY, D. & SANDER, R. eds.

REIS, R.

1983, Reproduction or Retreat : The Position of Buddhist Women in Ladakh, in D. KANTOWSKY & R. SANDER, eds. *Recent Research on Ladakh*, München/ Köln/ London, Weltforum Verlag : 217-230.

RENOU, L.

1981, La civilisation de l'Inde ancienne d'après les textes sanskrits, Paris, Flammarion (« champs »).

RIBBACH, S. H.

1940, Drogpa Namgyal : ein Tibeter Leben, München, Otto Wilhelm Barth-Verlag. (*1955*, 1re traduction anglaise de R. Neuse sous le titre : *Drogpa Namgyal : The Life of a Tibetan*, New-Haven, Human Relations Area Files

1986, 2e traduction anglaise de J. Bray – augmentée de notes – sous le titre, *Culture and Society in Ladakh*, New-Delhi, Ess Ess Publications.)

RIGAL, J. P.

1983, Chilling, un village du Ladakh. Contribution à l'anthropologie d'un village de culture tibétaine lamaiste, in D. Kantowsky & R. Sander, eds. *Recent Research on Ladakh*, München/Köln/ London, Weltforum Verlag : 167-182.

1985, Le Nouvel an à Chilling, in C. Dendaletche, ed. *Ladakh, Himalaya Occidental* (*Recent Research n° 2*), Pau, Acta Biologica Montana (5) : 171-197.

ROCKHILL, W. W.

1891, The Land of the Lamas, London.

1977 (rééd.) *Notes on Tibet*, New-Delhi, Asian Publication Services.

ROERICH, G.

1933, Sur les pistes de l'Asie Centrale, Paris.

RONA-TAS, A.

1955, Social Terms in the list of grants of the Tibetan Tun huang Chronicle, *Acta Orientale Hungaricae*, vol. 5 (3) : 259-270.

ROSE, L. E.

1963, Conflict in the Himalayas, *Military Review*, vol. 11 (2).

SAGANT, P. et KARMAY, S. G.

1987, La place du rang dans la maison shar-wa (Amdo ancien), in D. Blamont et G. Toffin, eds, *Architecture, milieu et société en Himalaya*, Paris, éditions du C.N.R.S. « Etudes himalayennes » n° 1 : 229-260.

SANDER, R.

1983, Three Generations in the Wanla Valley, in D. Kantowsky & R. Sander, *Recent Research on Ladakh*, München/ Kln/ London, Weltforum Verlag : 183-195.

SARASWATI, B.

1967, The Ladakhi Custom of Crémation, *Man in India*, vol. 47 (4) : 263-270.

SCHIPPER, K.

1982, Le corps taoiste (corps physique, corps social), Paris, Fayard.

SCHULER, S. R.

1983, Fraternal Polyandry and Single Women : A Study of Marriage, Social Stratification and Property in Chumik, a Tibetan Society of the Nepalese Himalayas, Ph. D. Harvard University, Microfilms.

SHAKSPO, Nawang Tsering

1985 (a), Songs of the Himalaya, Ladakhi Folk Songs, Ladakh Ecological Development Group, Leh.

1985 (b), Ladakhi Language and Literature, in C. Dendaletche, *Ladakh, Himalaya Occidental (Recent Research n° 2*), Acta Biologica Montana (5) : 199-206. **à paraître**, Revival of Buddhism in Modem Ladakh.

SHERRING, C. A.

1916, Western Tibet and the Indian Borderland (the Sacred country of Hindus and Buddhists), London (rééd. 1974, Delhi, Cosmo Publications).

SINGH, H.

1977, Territorial Organization of gompas in Ladakh, in *Himalaya, Ecologie, Ethnologie,* Colloques internationaux du C.N.R.S. n° 238, Paris, éditions du C.N.R.S. : 351-370.

SNELLGROVE, D.

1957, Buddhist Himalaya ; Travels and studies in quest of the origins and nature of Tibetan religion, Oxford, Bruno Cassirer.

1966, For a sociology of Tibetan speaking régions, *Central Asiatic Journal*, vol. 11, n° 3 : 199-219.

1987, Indo-Tibetan Buddhism ; Indian Buddhists and their Tibetan successors, London, Serindia Publications.

SNELLGROVE, D. **et RICHARDSON, H.**

1968, A Cultural History of Tibet, London, Weidenfeld and Nicolson, (rééd. 1980, Boulder, Colorado, Prajna Press).

SNELLGROVE, D. **et SKORUPSKI, T.**

1977, The Cultural Heritage of Ladakh, vol. 1 Central Ladakh, Warminster, Aris & Phillips.

1980, The Cultural Heritage of Ladakh, vol. 2. Zangskar and the caves temples of Ladakh, Warminster, Aris & Phillips.

STEIN, R. A.

1939, Trente-trois fiches de divination tibétaines, *Harvard Journal of Asiatic Studies,* vol. 4, n° 1, may 1939 : 297-371.

1957 (a), L'habitat, le monde et le corps humain en Extrême-Orient, *Journal Asiatique,* vol. 246 : 37-74.

1957 (b), Architecture et pensée religieuse en Extrême-Orient, *Arts Asiatiques*, vol. 5 (3) : 163-186.

1959, Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet, Paris, P.U.F. (« Bibliothèque de l'Institut des Hautes Etudes Chinoises »), vol. 13.

1962, La civilisation tibétaine, Paris, Dunod (édition revue et augmentée en 1981, Paris, Le Sycomore/L'Asiathèque).

1970, La légende du foyer dans le monde chinois, *Echanges et communications ; Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss*, Tome 2, Paris/La Hague, Mouton : 1280-1305.

STUBEL, H.

1958, The Mewu Fantzu, a Tibetan Tribe of Kansu, New-Haven, H.R.A.F. Press.

TAILLARD, C.

1981, Diversité des définitions et différenciation des pratiques géographiques :

contribution au débat sur la culture, *Espace Géographique*, vol. 4 : 263-269.

TAYLOR, M.

1985, Le Tibet. De Marco Polo à Alexandra David-Neel, traduction française de A. Saumont, Paris, Payot.

THOMSON, T.

1852, Western Himalayas and Tibet ; a Narrative on Ladak and Mountains of Northern India during the years 1847-1848, London (rééd. 1978, New-Delhi, Cosmo Publications).

THORAVAL, J.

1986, Les liens de parenté sont-ils déterminants dans la société chinoise actuelle ?, *Bulletin de Sinologie*, n° 29, Nouvelle Série : 40-46.

TOFFIN, G.

1982, Analyse structurale d'une fête communale néwar : le Dès Jatra de Panauti, *L'Homme*, vol. 22 (3) : 57-89.

1984, Société et religion chez les Néwar du Népal, Paris, éditions du C.N.R.S. « Cahiers népalais ».

TOUSSAINT, G. C.

1983, Le dict de Padma (Padma thang yig), Paris, Bibliothèque de l'Institut des Hautes Etudes Chinoises, vol. III, Librairie Ernest Leroux.

TSERING, Nawang.

1979, Buddhism in Ladakh (a Study of the Life and Works of the Eighteenth Century Ladakhi Saint Scholar), New-Delhi, Sterling Publishers.

TUCCI, G.

1932-1941, Indo-Tibetica, 4 vol., 7 part., Roma.

1949, Tibetan Painted Scrolls, vol. 2, Roma. La libreria dello stato.

1966, Tibetan Folk Songs from Gyantse and Western Tibet, Ascona, *Artibus Asiae* supplément 22.

1969, Tibet, pays des neiges, traduction française de R. Latour, Paris, Albin Michel.

TUCCI, G. et HEISSIG, W.

1973, Les religions du Tibet et de la Mongolie, traduction française de R. Sailley, Paris, Payot.

VERGATI-STAHL, A.

1979, Une divinité lignagère des Newar : Digu-Dyo, *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, vol. 66 : 115-127.

1986, Les associations religieuses (guthi) des temples de la vallée de Kathmandou (Népal), *Purusārtha*, n° 10, (« L'espace du temple » (vol. 2) : Le Sanctuaire et le Royaume, J. C. GALEY, ed.) : 97-123.

VIGNE, G.

1842, Travels in Kashmir, Ladakh, Iskardo, the countries adjoining the Mountain Course of the Indu and Himalaya North of the Punjab, London, 2 vol. (rééd. 1981, New-Delhi, Sagar Publications.)

VITTOZ, P.

1957, Un autre Himalaya, Lausanne.

VOHRA, R.

1982, Ethnographie Notes on the Buddhist Dards of Ladakh : The Brog-pa, *Zeitschrift fur Ethnologie*, Band 107, Helft 1, Berlin : 69-94.

1983, History of the Dards and the Concepts of Minaro Traditions among the Buddhist Dards in Ladakh, in D. KANTOWSKY et R. SANDER, *Recent Research on Ladakh*, München/ Kln/ London, Weltforum Verlag : 51-80.

1985, Ethno-historical Notes on Nubra in Ladakh, in C. DENDALETCHE, ed. *Ladakh, Himalaya Occidental (Recent Research n° 2)*, Pau, Acta Biologica Montana (5) : 247-256.

s.d. *The religion of the Dards in Ladakh ; Investigations into their pre-Buddhist 'Brog-pa Traditions*, manuscrit non publié.

s.d. *An Ethnography : The Buddhist Dards of Ladakh*, manuscrit non publié.

WADDELL, L. A.

1895, Buddhism and Lamaism of Tibet with its Mystic Cuits, Symbolism and Mythology and Its relation to Indian Buddhism., London (rééd. 1974, New-Delhi, Heritage Publishers).

WALSH, E. H.

1906, An Old Form of Elective Government in the Chumbi Valley, *Journal of the Asiatic society of Bengal*, vol. 2 (7) : 303-308.

WALLIS, J. D.

1984, Tibetan Ani's : The Nun's Life in Tibet, *The Tibet Journal*, vol. 9 (4) : 14-32.

WESSELS, C.

1924, Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603-1721, La Haye.

WILSON, H. H.

1855, A Glossary of justicial and revenue terms, and of useful words occuring in Official Documents relating to the administration of the Government of British India, London (Rééd. 1968, Delhi, Munshiram Manoharlal).

WONGMO Chime,

1985, Rituals of Bhutanese House Construction, in AZIZ, B. N. et KAPSTEIN, M. eds. *Soundings in Tibetan Civilization*, Manohar Publications, New-Delhi : 107-114.

WURSTEISEN, G.

1986, Architecture tibétaine au Ladakh : maisons paysannes, châteaux et monastères, *La Montagne et Alpinisme*, n° 3 : 30-35.

Glossaire des mots tibétains

1 (Selon leur acception et leur prononciation (entre guillemets) ladakhi).

2 Ce glossaire étant destiné avant tout aux non tibétologues, les noms y sont classés sous la première lettre, qu'elle soit préfixe ou non, et dans l'ordre de l'alphabet français.

a

3 ***a-čhe*** (« acché ») : soeur aînée

4 ***a-ǰo*** (« accho ») : frère aîné

5 ***a-khu*** (« aou ») : oncle paternel

6 ***a-ma*** (« ama ») : mère

7 ***a-ne*** (« ané ») : tante

8 ***a-pha*** (« aba ») : père

9 ***a-phyi*** (« api ») : grand-mère ou arrière-grand-mère

10 ***a-žaṅ*** (« ajang ») : oncle maternel

11 ***am-čhi*** (« amchi ») : médecin guérisseur, voir aussi ***sman-pa*** et ***lha-rje***

b

12 ***bag-ma*** (« bagma ») : mariée, mariage virilocal

13 ***bag-ma čhad*** (« bagma chatt ») : mariage rompu

14 ***bag-ma rku-ste*** (« bagma skousté ») : « mariée prise »

15 ***bag-ma 'jum-ste*** (« bagma zoumsté ») : « mariée volée »

16 ***bag-po*** (« bagpo ») : marié

17 ***bag-ston*** (« bagston ») : cérémonie de mariage

18 ***ban-khan*** (« bangkhang ») : réserve à grains

19 ***bcan*** (« tsan ») : esprits ambivalents du monde intermédiaire

20 ***bcan-rdo*** (« tsan do ») : « pierre des ***bcan*** »

21 ***bču-cho*** (« choutso ») : communauté de quartier

22 ***bhe-da*** (« béda ») : musiciens mendiants itinérants

23 ***bka'-blon*** (« kahlon ») : premier ministre à l'époque royale

24 ***bka'-brgyud-pa*** (« kagyoudpa ») : ordre religieux

25 ***bka'-gdams-pa*** (« kadampa ») : ordre religieux

26 ***bka'–'gyur*** (« kangyour ») : canon bouddhique

27 ***bla*** (« bla ») : principe de vie, force vitale

28 ***bla-ma*** (« lama ») : maître, et par extension tout religieux ordonné

29 ***blon-po*** (« lonpo ») « ministre conseiller » ayant la gérance et l'usufruit de petits districts à l'époque royale

30 ***bo*** (« bo ») : unité de mesure = 1,100 kg.

31 ***bon-po*** (« bonpo ») : ordre religieux

32 ***bram-ze-rigs :*** « lignée des religieux »

33 ***'bre*** (« bré ») : unité de mesure = 0,650 kg.

34 ***brgya-bži*** (« rgya-ji ») : rituel des quatre x cent

35 ***'bri-gun-pa*** (« digoungpa ») : sous ordre des ***bka'-brgyud-pa***

36 ***'bri-mo*** (« dimo ») : femelle du yak

37 ***'bri-mog*** (« dimog ») : colorant rouge utilisé pour les offrandes

38 ***'brog*** (« dok ») : alpage, cahute d'alpage

39 ***'brog-pa*** (« dokpa ») : population de langue indo-iranienne habitant les vallées de mDa, Garkhun et Hanu dans l'ouest du district du Ladakh.

40 ***'bru-'khor :*** association de prêt de grain ou d'argent

41 ***bsans*** (« bsans ») : culte aux dieux, fumigations

42 ***bsans 'phor*** (« bsans por ») : encensoir

43 ***bskan-gsol*** (« skang-sol ») : cérémonie célébrée après la récolte pour remercier les dieux

44 ***bsne-gnas smyun-gnas*** (« snyé-nas nyung-nas ») : jeûne

45 ***bsod-gñoms,*** voir aussi ***gso-ňuṅ***), (« sonioung ») : aumône, don obligatoire fait, après la récolte, par les villageois aux musiciens, forgerons et « moines-prêtres » du village.

46 ***bsur*** (« sour ») : mélange de beurre et de farine offert en fumigation aux dieux et aux esprits

47 ***bu-ca*** (« boussa ») : fils

48 ***bu-mo*** (« bomo ») : fille

49 ***bum-pa*** (« boumpa ») : jarre en terre pour la bière, aiguière à eau lustrale

50 ***'bum*** (« 'boum ») : ***Prajña pāramitā,*** texte sacré

51 ***'bum skor*** (« 'boum-skor ») : circum-ambulation des espaces cultivés par les moines et les porteurs des différents volumes du ***'bum***

52 ***byan-pa*** (« chang-pa ») : éleveurs-nomades de la région du Chang-thang

53 ***byin-rlabs*** (« chin-labs ») : parcelle de nourriture consacrée

c

54 ***ca-ca*** (« tsa-tsa ») : modelage de forme variée fait par les moines après la mort d'un individu avec ses cendres et de la terre argileuse.

55 ***ca-khan*** (« tsa-khan ») : petite construction renfermant des ***ca-ca***

56 ***chaṅ*** (« tsang ») : nid, terme figuré désignant la demeure

57 ***cha-mo*** (« tsamo ») : nièce, petite-fille, arrière-petite-fille

58 ***cha-bo*** (« tsao ») : neveu, petit-fils, arrière-petit-fils

59 ***chas*** (« tsas ») : potager

60 ***che 'gug*** (« tsé-guk ») : rituel pour demander une longue vie

61 ***che-ril*** (« tséril ») : pilule de longue vie

62 ***ches-bču*** (« tshes-chou ») : cérémonie du « dix du mois » célébrée dans chaque quartier en l'honneur de Padmasambhava

63 ***chogs*** (« tsogs ») : groupement, assemblée, mais aussi gâteau de pâte offert aux dieux et redistribué entre les différents personnes ayant participé au culte.

č

64 ***čan-sa*** (« chènsa ») : pièce du foyer

65 ***ču-li*** (« stiouli ») : abricot

čh

66 ***čhaṅ*** (« chang ») : bière d'orge

67 ***čhaṅ-dkar-'byor*** (« chang dkal tchor ») : « bière blanche de richesse » présentée et offerte en signe de bienvenue

68 ***čhan-khan*** (« chang khang ») : réserve de bière

69 ***čhibs-dpon*** (« chipspon ») : écuyer à l'époque royale

70 ***chos*** (« chos ») : doctrine, coutume, religion

71 ***čhos-rgyal-chen-po*** (« chos-gyal-chenpo ») : « grand roi de la religion » : titre donné au roi du Ladakh

72 ***chos-sil*** (« chossil ») : lecture de textes religieux

73 ***čhos-spun*** (« chos-spoun ») : fraternité religieuse

74 ***čhu-mig*** (« chou-mik ») : source

75 ***čhur-phye*** (« chour-pé) : fromage séché

ç

76 ***çi-mi*** (« shi-mi ») : cérémonie en l'honneur des ancêtres défunts

77 ***çug-pa*** (« shukpa ») : genévrier-cèdre-encens

d

78 ***da-ra*** (« tara ») : babeurre

79 ***dar-čhen*** (« darchèn ») : grande bannière de prières

80 ***dbu-mjad*** (« oumzat ») : prieur, chef des choeurs

81 ***dbyar-ka*** (« yarla ») : été

82 ***dbyar-sa*** (« yarsa ») : habitation d'été

83 ***dga'-ñe :*** association d'entraide

84 ***dge-ba*** (« guéwa ») : mérite

85 ***dge-bskos*** (« guéskos ») : censeur

86 ***dge-chul*** (« guéssoul ») : moine novice

87 ***dge-lugs-pa*** (« guelougpa ») : ordre religieux

88 ***dge-slon*** (« guélong ») : moine « pleinement » ordonné

89 ***dgon-pa*** (« gompa ») : monastère

90 ***dgon-lag*** (« gomlag ») : monastère secondaire

91 ***dgra-lha*** (« gra-lha ») : dieu protecteur de l'homme

92 ***dgun-ka*** (« rgounla ») : hiver

93 ***dkar-rci*** (« kalsi ») : badigeon blanc

94 ***dkar-kun*** (« karkung ») : fenêtre, trou du toit

95 ***dkon-gñer*** (« komnyèr ») : sacristain

96 ***dkon-mčhog-gsum*** (« dkon-chog-soum ») : « le triple joyau » (Bouddha, la Loi et la Communauté des moines)

97 ***dha-man*** (« dhamann ») : timbales

98 ***dmag-cho*** (« rmagtso ») : conseil de village

99 ***dmans-mi*** (« mang-mi ») : « gens du commun », voir ***mi-dmaris*** et ***dmaṅs-rigs***

100 ***dpon-po*** (« onpo ») : astrologue laic

101 ***dpyid-ka*** (« spit-la ») : printemps

102 ***'du-khaṅ*** (« doukhang ») : hall d'assemblée

103 ***dud-čhun :*** « petite fumée », groupe de familles modestes n'étant pas soumis directement à la taxation et servant de main d'oeuvre aux « agriculteurs-payeurs de taxe »

104 ***duṅ-čhen-pa*** (« doungchènpa ») : religieux joueur de grandes trompes

105 ***duṅ-dkar-pa*** (« doungkarpa ») : joueur de conque marine (***duṅ-dkar***)

g

106 ***ga-ga*** (« kaka ») : titre honorifique

107 ***gdol-pa'i rigs :*** « lignée des artisans »

108 ***gdon*** (« gdon ») : esprits malfaisants

109 ***gna'-bo-pa*** (« nyopa ») : témoins (de mariage) voir aussi ***ño-pa***

110 ***gñen*** (« gnyèn ») : parents proches, parentèle bilatérale d'ego

111 ***gṅen druṅ*** (« gnyèn droung ») : lien de parenté

112 ***gñen 'dun*** (« gnyèn doun ») : ensemble des parents

113 ***gñer-pa*** (« gnyèr-pa ») : intendant

114 ***'go-ba/'go-pa*** (« goba ») : chef de village

115 ***gon-čhas*** (« gon-chas ») : manteau de laine

116 ***gral*** (« tal ») : ligne, rang

117 ***gral mgo*** (« talgo ») : « en tête de ligne », place valorisée

118 ***gro*** (« to ») : blé

119 ***gro-ma*** (« toma ») : potentille

120 ***grog-po*** (« tokpo ») : rivière, torrent

121 ***grog (s)-po :*** amitié formelle

122 ***groṅ-dpon*** (« tonspon ») : fonctionnaire de l'époque royale, chef de village ou assistant ?

123 ***groṅ-pa*** (« tong-pa »), voir *khaṅ-pa*

124 ***grwa-žiṅ*** (« tao-jing ») : champ donné en usufruit aux religieux, moines et nonnes

125 ***gser-mgar*** (« sergar ») : orfèvre

126 ***gso-ñuṅ,*** voir ***bsod-gñoms***

127 ***g-yag*** (« yak ») : yak

128 ***g-yaṅ*** (« yang ») : principe d'abondance

129 ***g-yaṅ 'gugs*** (« yang guk ») : rituel pour appeler la chance

130 ***g-yen*** (« gyèn ») : haut, moitié haute du village

131 ***g-yul thag / g-yul-sa*** (« yulthag »/ « yulsa ») : aire à battre

132 ***gžim-khaṅ*** (« zimkhang ») : cellule d'habitation du moine

ǰ

133 ***jo*** (« cho ») : roitelet

134 ***ǰo-mo*** (« chomo ») : nonne

k

135 ***ka*** (« ka ») : pilier

136 ***ka-lha*** (« ka-lha ») : dieu du pilier

137 ***kha-čan*** (« kha-chan ») : « lieu des neiges »

138 ***khal*** (« khal ») : unité de mesure = 13,5 kg

139 ***khan-bu*** (« khang-bu ») : petite maison, segment de *khaṅ-pa* ou ***khaṅ-čhen,*** voir ***khaṅ-ṅu*** et *khaṅ-čhun*

140 ***khaṅ-čhen*** (« khang-chen ») : grande maison, voir *khaṅ-pa*

141 ***khaṅ-čhuṅ*** (« khang-chung »), voir *khaṅ-bu*

142 ***khan-nu*** (« khaon »), voir *khaṅ-bu*

143 ***khan-pa*** (« khang-pa ») : maison, bâtiment d'habitation, maisonnée

144 ***khaṅ-pa miṅ*** (« khang-pa ming ») : nom de maison

145 ***khrag*** (« tag ») : sang, sang menstruel

146 ***khral*** (« tal ») : taxe, impôt

147 ***khral-pa*** (« talpa ») : « payeur de taxes »

148 ***khrel*** (« tèl ») : honte

149 ***khrom*** (« tom ») : place, lieu de rassemblement

150 ***khyim-lha*** (« khyim lha ») : dieu de la maisonnée

151 ***khyim-mǰug*** (« khyim joug ») : « fin de maison », place dévalorisée située près de la porte

152 ***klu*** (« lou ») : divinité du sous-sol et du monde aquatique

153 ***klu-gtor*** (« lou-tor ») : rituel en l'honneur des ***klu***

l

154 ***la*** (« la ») : col

155 ***lag'-don*** (« lagdon ») : prestations en nature et en argent

156 ***lag'-don-pa*** (« lagdon-pa ») : ceux qui payent par la main (par des prestations en nature et/ou en argent)

157 ***lčags-bzo-pa*** (« lchags-zo-pa ») : artisan du fer, voir ***mgar-ba***

158 ***lčags-sruṅ*** (« lchags-sroung ») : charme de fer forgé

159 ***lha :*** divinité

160 ***lha-ba/lha-pa*** (« lhaba ») : « médium »

161 ***lha-bdag-pa*** (« lhadagpa ») : officiant du culte en l'honneur de la divinité du village

162 ***lha-bsaṅs*** (« lha bsangs ») voir *bsaṅs*

163 ***lha-çiṅ*** (« lha shing ») : arbre des dieux

164 ***lha-gsol-čes*** (« lha sol chès ») : « offrir aux dieux », rituel d'offrande en l'honneur de tous les dieux

165 ***lha-khaṅ*** (« lha-khang ») : « maison des dieux », temple

166 ***lha-rǰe*** (« lhardjé »), voir *am-čhi*

167 ***lha-tho*** (« lha-tho ») : autel, construction de briques de terre crue ou amas de pierres

168 ***lo*** (« lo ») : année

169 ***lo-gsar*** (« losar ») : Nouvel an populaire (célébré le 1er jour du XIe mois lunaire tibétain)

170 ***lo-phyags*** (lopchak) : « salutation annuelle », caravane se rendant à Lhasa pour apporter des présents au Dalaï-lama

171 ***lo-tho*** (« lotho ») : calendrier

172 ***lud*** (« loud ») : fumier

m

173 ***ma-čhen*** (« machèn ») : moine préposé aux cuisines

174 ***ma-raṅ-mo/mo-raṅ-mo*** (« marangmo »/ « morangmo ») : « vieille fille »

175 ***ma-skal*** (« maskal ») : « part de la mère », terre donnée en usufruit à la mère quand le fils aîné devient chef de famille et hérite de la maison et des terres

176 ***rna-žiṅ*** (« majing ») : « champ mère », champ ancestral

177 ***mag-pa*** (« magpa ») : mari-gendre

178 ***mar-zan*** (« marzan ») : plat très beurré

179 ***mčhod*** (« mchod ») : offrandes

180 ***mčhod-khaṅ*** (« chodkhang ») : chapelle privée située au dernier étage de l'habitation

181 ***mčhod-rten*** (« chorten ») : construction votive

182 ***mdos*** (« mdo ») : croix magiques de bois et de fils, rituel où ces croix sont employés

183 ***mdos-mo-čhe*** (« dosmoché ») : grande fête monastique correspondant au Nouvel an du roi.

184 ***mes-mes*** (« mémé ») : grand-père, homme âgé

185 ***mgar-ba*** (« garba ») : forgeron

186 ***mgar-phrug*** (« gartoug ») : enfant de forgeron

187 ***mgron*** (« don ») : repas festif

188 ***mi-dmans,*** voir ***dmaṅs-rigs***

189 ***mi-rabs*** (« mi-rabs ») : génération

190 ***mig-'phog*** (« mik pok ») : mauvais oeil portant préjudice

191 ***min-bo*** (« mingbo ») : frère

192 ***mǰe*** (« mjé ») : pénis

193 ***mjo*** (« mdzo ») : croisement de yak et de vache, ou de taureau et de ***'bri-mo***

194 ***mjo-mo*** (« mdzo-mo ») : ***mjo*** femelle

195 ***mkhan-po*** (« khènpo ») : abbé

196 ***mkhar*** (« khar ») : château, palais royal

197 ***mkhar-dod-pa*** (« kartotpa ») : représentant du palais royal

198 ***mkhar-dpon*** (« kharpon ») : commandant de fort

199 ***mna'-ma*** (« nama ») : épouse

200 ***mon*** (« mon ») : musiciens sédentaires de basse strate

n

201 ***na-bdag*** (« nadag ») : « maître de la maladie »

202 ***nal-bu*** (« nalbou ») : enfant illégitime

203 ***naṅ-lha*** (« nang-lha ») : dieu du dedans

204 ***nan-bso/naṅ-so :*** collecteur de nourriture, de combustible et de fourrage auprès du roi

205 ***no-no*** (« nono ») : frère cadet

206 ***no-mo*** (« nomo ») : soeur cadette

n

207 ***ñe-mo gñen*** (« nyemo gnyèn ») : proches parents

208 ***ño-pa*** (« nyopa ») : acheteurs (de la fiancée), voir ***gña'-bo-pa***

o

209 ***'ol*** (« ol ») : luzerne

210 ***o-ma rin*** (« orna rin ») : « prix du lait » (compensation matrimoniale)

P

211 ***pha-lha*** (« pa-lha ») : dieu du « groupement cultuel » ou ***pha-spun*** et dieu protecteur de la maisonnée

212 ***pha-skal*** (« pa-skal ») : « part du père », voir ***ma-skal***

213 ***pha-spun*** (« paspoun ») : groupe d'entraide de nature rituelle

214 ***phal-pa*** (« palpa ») : hommes ordinaires

215 ***phar-bu*** (« parbou ») : brique

216 ***phrug-gu*** (« tougou ») : enfant

217 ***phrug-pa*** (« toukpa ») : fête de naissance

218 ***phu*** (« pou ») : patûrages

219 ***phu-lu*** (« poulou ») : abri de pierres dans les patûrages

220 ***phug-lha :*** dieu de l'intérieur

221 ***phyag-mjod*** (« chakdzot ») : trésorier

222 ***phyag-sde*** (« chaksdé ») : préposé au thé dans les monastères

223 ***phye*** (« pé ») : farine

224 ***phye-khaṅ*** (« pé-khang ») : réserve à farines

225 ***phye-mar*** (« pémar ») : pâte très beurrée, particulièrement prisée des Ladakhi

226 ***phye-sdus*** (« pisdous ») : « mettre la farine ensemble » : pique-nique

r

227 ***rab-gsal*** (« rabsal ») : oriel

228 ***ran-thag*** (« rèntak ») : moulin hydraulique

229 ***rgad-po/rgan-po*** (« gadpo »/ « ganpo ») : « conseil des aînés »

230 ***rgya-gliṅ-pa*** (« gyalingpa ») : religieux, joueur de hautbois ***(rgya-gliri)***

231 ***rgya-mi*** (« gyami ») : indien

232 ***rgyal-mchan*** (« rgyal tsan ») : bannière de victoire

233 ***rgyal-po*** (« gyalpo ») : roi

234 ***rgyal-po čhen-po*** (« gyalpo chènpo ») : « grand roi », titre donné au roi du Ladakh

235 ***rgyal-rigs*** (« gyal rigs ») : strate royale

236 ***ri*** (« ri ») : montagne

237 ***rigs*** (« rigs ») : strate sociale

238 ***rigs-gsum-mgon-po*** (« rigs gsoum gonpo ») : construction votive abritant les « trois protecteurs »

239 ***rigs-ldan («*** rigs dan ») : strate supérieure, strate de l'aristocratie

240 ***rigs-ṅan*** (« rigs nan ») : strate des « gens inférieurs »

241 ***rin-po-čhe*** (« rinpoché ») : « le grand précieux », moine incarné

242 ***rǰe-rigs*** (« rjé rigs ») : strate de la noblesse, de l'aristocratie

243 ***rkan 'gro*** (« kanggro ») : corvée

244 ***rkaṅ 'gro-pa*** (« kanggropa ») : « ceux qui vont à pied », ceux qui payent par leur corps, par des corvées, les taxes dues

245 ***rluṅ-rta*** (« lungta ») : « cheval du vent », drapeau à prières

246 ***rṅa-pa*** (« ngapa ») : religieux, joueur de tambour sur cadre ***(rṅa)***

247 ***rňiṅ-ma-pa*** (« nyingmapa ») : ordre religieux

248 ***rol-dpon*** (« rolponn ») : religieux, joueur de cymbales

249 ***roṅ*** (« rong ») : ravin, vallée étroite

250 ***rus*** (« rousse ») : os, lignée patrilinéaire

S

251 ***sa*** (« sa ») : terre

252 ***sa-bdag*** (« sadag ») : divinité-maître de la terre

253 ***sa-kha-phye*** (« sa kha pé ») : rituel d'ouverture du sol

254 ***sa-sgo gnam-sgo*** (« sasgo namgo ») : « porte de la terre – porte du ciel » (objet apotropaïque)

255 ***sa-skya-pa*** (« sakyapa ») : ordre religieux

256 ***sbyin-bdag*** (« chindak ») : donateur

257 ***ser-mo*** (« sérmo ») : variété d'orge

258 ***shrub*** (« choub ») : prémices

259 ***shrub-lha*** (« choub lha ») : offrandes des prémices aux dieux

260 ***skar-ma*** (« skarma ») : étoile

261 ***skor-ba*** (« skora ») : circum-ambulation

262 ***sku-rim*** (« skourim ») : cérémonies sacrificielles

263 ***slob-dpon*** (« lobon ») : maître, abbé à la tête d'un monastère secondaire (*dgon-lag*)

264 ***sman-pa*** (« smanpa »), voir *am-čhi*

265 ***snam-bu*** (« snambou ») : tissu de laine

266 ***spaṅ-chod*** (« spantsot ») : « herbes à soupe »

267 ***sprul-(s) ku*** (« toulkou ») : « corps des manifestations », moine incarné

268 ***spur-khaṅ*** (« spourkhang ») : tumulus funéraire

269 ***sran-ma*** (« shanma ») : pois

270 ***sriṅ-nw*** (« shingmo ») : soeur

271 ***stoṅ-ka*** (« stonnla ») : automne

272 ***su-ba*** (« soua ») : variété d'orge

273 ***sur-na*** (« sourna ») : hautbois

t

274 ***thab*** (« tab ») : foyer

275 ***thab-lha*** (« tab lha ») : divinité du foyer

276 ***thab-lha rgyal-mo*** (« thab lha gyalmo ») : reine divinité du foyer

277 ***thaṅ-ka*** (« thangka ») : peinture portative

278 ***tho-mgo-čhe*** (« togoché ») : fonctionnaire de l'époque royale, collecteur d'impôts, assistant du chef de village ?

279 ***thur*** (« toul ») : bas, moitié basse du village

u

280 ***'u-lag*** (« oulag ») : corvée

y

281 ***yan-ma*** (« yangma ») : variété d'orge

282 ***yog-khaṅ*** (« yokhang ») : « pièce d'en bas », pièce d'hiver

283 ***yon-chab*** (« yon chab ») : offrande d'eau

284 ***yul*** (« youl ») : village, petit district, province, site habité

285 ***yul-lha*** (« youl lha ») : divinité tutélaire du village

286 ***yul-lha-tho*** (« youl lhatho ») : autel de la divinité tutélaire du village

287 ***yul-lha-tho spo-čes*** (« youl lhatho spochès ») : rituel de « renouvellement » en l'honneur de la divinité tutélaire du village

z

288 ***zaṅs*** (« zangs ») : cuivre

289 ***zaṅs-bu*** (« zangsbou ») : marmite

290 ***zaṅs-dkar-pa*** (« zanskarpa ») : habitants du Zanskar

Ž

291 ***žiṅ*** (jing) : champ

Glossaire des noms de lieux (régions, villages, rivières…)

1 **Achinatang *(a-či-na-thaṅ)* :** village du Bas-Ladakh situé à quelques kilomètres des vallées « dardes »

2 **Alchi : *a-lč i ; al-lči* :** village du Bas-Ladakh, célèbre pour son complexe monastique attribué à *Rin-čhen bzaṅ-po* et qui renferme des fresques datant du XI-XIIe siècles.

3 **Basgo *(bab-sgo ; ba-sgo)*** : capitale du royaume occidental du Ladakh de laquelle régnait le roi ***Grags-pa ’bum*** au début du XVe siècle.

4 **Brahmapoutre** ou **Tsangpo *(gcaii(s)-po)*** : grand fleuve prenant sa source près du mont Kailash et irriguant les provinces du Tibet central

5 **Chang-thang *(byan-than)* :** « la plaine du nord », région située à l’est du district du Ladakh et habitée par des pasteurs nomades.

6 **Chemrey *(Iče-bde ; Iče-’bre)*** : village et grand monastère ***’brug-pa bKa’-brgyud-pa*** du Haut-Ladakh.

7 **Chilling *(phyi-gliṅ)* :** « le pays du dehors », village d’orfèvres d’origine newari, situé à l’écart des grandes routes au bord de la rivière Zanskar.

8 **Da *(mDa)* :** premier village fondé par les ancêtres des ***’brog-pa*** (« dardes ») ayant fui le roi

9 de Gilgit.

10 **Domkhar *(mdo-mkhar)*** : village du Bas-Ladakh.

11 **Gugué *(gu-ge/ku-ge)* :** petit royaume du Tibet occidental fondé au Xe siècle et annexé par le roi ladakhi ***Seṅ-ge rNam-rgyal*** au XVIe siècle ; implanté sur les rives du Sutlej et de ses affluents, il est célébré pour son roi bouddhiste ***Ye-çe ’od,*** qui au Xe siècle, en envoyant 27 jeunes gens (dont ***Rin-čhen bzaṅ-po)*** étudier en Inde, favorisa la restauration du bouddhisme.

12 **Hanu (*ha-nu*)** : village « darde ».

13 **Hémis *(he-mis)* :** fameux monastère ***’brug-pa bka’-brgyud-pa*** du Haut-Ladakh construit au début du XVIIe siècle par le roi ***Sen-ge rNam-rgyal*** pour le moine ***Stag-chan-ras-pa.***

14 **Hémis-shukpa-chan** ***(hemis-çug-pa-čan)*** : village du Bas-Ladakh célèbre pour ses genévriers ***(çug-pa).***

15 **Indus** ***(seṅ-ge kha babs)*** **:** « qui tombe de la gueule d'un lion », grand fleuve prenant sa source près du mont Kailash et du lac Manasarowar et irriguant le Ladakh d'est en ouest, puis le Pakistan avant de se jeter dans la mer d'Oman.

16 **Karnali** ***(rma-čhu)*** : grand fleuve prenant sa source au sud du lac Manasarowar et irriguant les hautes vallées himâlayennes du Népal de l'ouest.

17 **Khalatse** ***(kha-la-rce)*** : bourg commerçant situé sur la route Srinagar-Leh et abritant une minorité de chrétiens et de musulmans.

18 **Ladakh** ***(la-dvags)*** **:** « entre les cols », 1) district de l'état indien du Jammu & Kashmir ; 2) ancien royaume indépendant, région de langue tibétaine abritant des communautés rurales essentiellement bouddhistes ; les musulmans et les quelques chrétiens ladakhi habitant la zone urbaine de Leh.

19 **Lahaul** ou **Lahoul** ***(Iho-yul)*** **:** « pays du sud », région majoritairement bouddhiste et de langue tibétaine, appartenant administrativement à l'état indien de l'Himachal Pradesh ; servant de « sas » entre les plaines indiennes et les hautes vallées, le Lahaul subit une « hindouisation » poussée. Les Ladakhi désignent généralement cette région sous le nom de « Gardja » ***(dkar-za).***

20 **Lamayuru** ou ***(g-yůn druṅ*** (svastika) : village du Bas-Ladakh et grand monastère ***'bri-gun-pa bKa'-brgyud-pa*** fondé, selon la tradition, par Nāropa sur l'emplacement d'un grand lac « magiquement » asséché.

21 **Leh** ***(sle)*** : capitale du district du Ladakh, centre administratif et commerçant, abrite des temples bouddhiques, une église chrétienne (morave) et une mosquée. Située dans le Haut-Ladakh, au carrefour des grandes pistes caravanières, la « ville du roi » jouait autrefois un rôle important sur le plan politique et économique.

22 **Likir** ***(klu-dkyil) :*** village et monastère ***dGe-lugs-pa*** du Bas-Ladakh fondé au XV[e] siècle.

23 **Mangyur** ***(maii-rgyu)*** : village du Bas-ladakh abritant des temples attribués à *Rin-čhen* ***bzaṅ-po.***

24 **Matho** ***(ma-spro)*** : village du Haut-Ladakh et unique monastère Sa-skya-pa du Ladakh, célèbre pour sa grande fête monastique au cours de laquelle des ***lha-ba,*** en transe sautent d'un toit à l'autre et se coupent la langue avec des grands sabres.

25 **Mulbeck** ***(mul-bhe)*** : village situé sur la route Srinagar-Leh, « frontière » entre l'ouest musulman du district du Ladakh et l'est bouddhiste.

26 **Ngari** ***(mna'-ris / mna'-ris-skor-gsum)*** : grand royaume du Tibet occidental fondé par ***Ni-ma-mgon*** au début du X[e] siècle (?) et comprenant les trois districts ***(skor gsum)*** du Gugué, du Purang ***(spu-raṅ)*** et du Maryul ***(mar-yul)*** qui furent à sa mort partagés entre ses trois fils.

27 **Nubra** ***(nub-ra)*** : « enclos de l'est », région fertile située au nord du district du Ladakh entre la Shyok et son affluent la rivière Nubra.

28 **Nurla** ***(snur-la)*** : village du Bas-Ladakh.

29 **Nyemo** ***(ñe-mo)*** **:** village situé sur la route Srinagar-Leh et séparant le Haut-Ladakh à l'est

30 du Bas-Ladakh à l'ouest.

31 **Phyang (*phyi-dbaṅ*)** : village et grand monastère ***'bri-guṅ-pa bKa '-brgyud-pa.***

32 **Purang *(spu-raṅ)* :** un des trois districts ou « pays » de l'ancien royaume de Nga-ri, situé au nord-ouest du Népal.

33 **Purig *(pu-rig)*** : région islamique située à l'ouest du district du Ladakh.

34 **Ridzong *(ri-rjon)*** : monastère ***dGe-lugs-pa*** fondé par un riche marchand de Saspol il y a 150 ans environ.

35 **Rupshu *(ru-bcu)*** : région de haute altitude située aux environs du lac Tso morari au sud-est du district du Ladakh et habitée par des pasteurs nomades faisant du commerce avec les habitants du Lahaul.

36 **Saspol *(sa-spo-la)*** : village du Bas-Ladakh.

37 **Sham *(gçam)*** : Bas-Ladakh, partie du Ladakh central s'étendant de Nyemo à Mulbeck.

38 **Shey *(çel)* :** une des deux « capitales » occidentales (l'autre étant Leh à 12 kilomètres) desquelles régnait le roi ***Grags-'bum-lde*** au début du XVe siècle.

39 **Shyok :** grand fleuve irriguant le nord ouest du district du Ladakh et se jetant dans l'Indus en amont de Chemrey.

40 **Skyurbuchan *(skyur-bu-čan)* :** un des derniers villages du Bas-Ladakh.

41 **Spituk *(dpe-thub)*** : village et grand monastère ***dGe-lugs-pa*** du Haut-Ladakh, bâti au début du XVe siècle et placé sous l'autorité de Kushok Bakula.

42 **Srinagar :** une des deux capitales de l'état indien du Jammu & Kashmir, l'autre étant Jammu.

43 **Stod *(stod)* :** Haut-Ladakh, partie du Ladakh central s'étendant de Nyemo à Upshi à l'est.

44 **Stok *(stog)*** : village du Haut-Ladakh, résidence de la famille royale après l'annexion du Royaume en 1840 par le Maharadjah Dogra du Jammu.

45 **Sutlej** ou ***glaṅ-čhen kha-bab*** (« qui tombe de la gueule d'un éléphant ») : grand fleuve prenant sa source au lac Manarasowar et irriguant le sud-ouest du Tibet et l'Himachal Pradesh.

46 **Témisgam *(sTiṅ-mo-sgaṅ)*** : important village du Bas-Ladakh et ancienne citadelle royale construite au XVe siècle par le roi ***Grags-'bum*** et ayant abrité par la suite de nombreux souverains de la dynastie Namgyal.

47 **Thiksay *(khrig-rce)* :** village et grand monastère ***dGe-lugs-pa*** du Haut-Ladakh contemporain de celui de Spituk et de Likir.

48 **Tsangpo *(gcan(s)-po),*** voir Brahmapoutre.

49 **Wanla *(wan-la)*** : village et rivière près de Lamayuru.

50 **Zanskar *(zans-dkar)* :** « cuivre blanc » ou ***zaṅs-skar,*** « étoile de cuivre », ou ***zaṅs-mkhar,*** « château de cuivre », région d'agriculteurs-éleveurs située au sud du district du Ladakh entre la partie nord-ouest de la chaîne himâlayenne et les chaînons du Zanskar, et irriguée par la rivière du même nom et la Tsarap.

Index thématique

Liste des cartes et des tableaux

Liste des figures

Liste des planches